

مراجعة لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الإسلام وحضارته .

أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام .

الإسلام والتعريب .

البحر المتوسط شريان الثقافة الإسلامية في القرن الرابع الهجري .

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية .

بعض أضواء جديده على المؤرخ أحمد بر على المقرئى وكتابه .

ابن عساكر واجتمع دمشق في عصره .

الاجتمع الإسلامى في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية .

الاجتمع الشامى في العصر العتالى بين النصور الوسطى والحديثة .

ظل الخلافة السياسية في الحركة الصليبية .

مدينة القدس في عصر سلاطين المماليك .

مكانة الإسلام في برامج كليات الطب في جامعاتنا .

الطب الإسلامى في الجامعات الأوربية في صدر عصر النهضة .





# بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته

تأليف  
دكتور سعيد عبد الفتاح حليم  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٩٨٧

الناشر  
عالم الكتب  
٢٨٨ عبدالغفار مشرق - القاهرة





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تقديم

من بين حقبة التاريخ الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تحظى العصور الوسطى بأهمية خاصة بوصفها تفتل حلقة الوصل بين العصور القديمة والحديثة ، وذلك بحكم توسعها زمنيا بين الأولى والأخيرة .

فالتباعد الزمني والحضاري بين العصور القديمة والحديثة ، لا نظير له بين العصور الوسطى من ناحية وكل من العصور القديمة والحديثة من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى ، فإنه من الصعب على باحث أن يطل على العصور القديمة من واقع العصور الحديثة ، أو يطل على العصور الحديثة من واقع العصور القديمة ، في حين يستطيع المشتغلون بتاريخ العصور الوسطى أن يجدوا بسهولة أكثر من نافذة تمكنهم من رؤية الكثير من أوضاع الحياة في كل من العصور القديمة والحديثة .

وثمة أهمية أخرى تفترد بها العصور الوسطى وتكسبها طابعا خاصا مميزا ، هي أنها تمثل عصور الايمان *Ages of Faith* ، فالدين - وتراثه ومؤسساته ورجاله - كان في تلك العصور يشكل القوة الكبرى التي هيمنت على حياة الأفراد والمجتمعات ، وكيفت أوضاعهم الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك في المنطقة التي نعتبرها تاريخيا قلب العالم القديم ، ومركز النشاط الحضاري فيه .

لقد انبثقت نظرة الناس الى الحياة وآفاقها فى العصور الوسطى من منطلق دينى بحت ، سواء فى ظل المسيحية أو فى ظل الاسلام ، وهما اديانتان السماويتان الكبيرتان اللتان اقتسمتا ولاء الناس ، وبخاصة فى حوض البحر المتوسط . وحسب تلك العصور أنها شهدت فى قجرتها انتشار المسيحية حتى صار لرجال الكنيسة الهيمنة على حياة الناس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية . كذلك ، حسب تلك العصور أنها شهدت مراد الاسلام وانتشاره انتشارا سريعا على حساب الوثنية والمسيحية جميعا ، حتى غدا القوة الكبرى الموجهة للمجتمع البشرى فى رقعة فسيحة اشتدت من سهول آسيا الى شمال افريقية وجنوب أوروبا . وفى عصور طفحت بمشاعر الدين والعقيدة ، كان لابد من صدام بين اتباع..الاسلام واتباع المسيحية بعد أن تعارضت المصالح بين الفريقين ، وتلاصقت الحدود ، وتباينت الأفكار ، فنشبت حروب طويلة استمرت بضعة قرون ، وعرفت فى التاريخ باسم الحروب الصليبية .

على أن هذا الصدام الحرى بين اتباع المسيحية واتباع الاسلام فى العصور الوسطى ، لم يصحبه لحسن الحظ صدام حضارى واسسع بين الطرفين ، بل على العكس صديه لقاء وعناق وسط صليل السيف وطعنات الدراب . ذلك أن العالم المسمى الغربى دخل معركة الحروب الصليبية وهو يشكو مرض التخلف الحضارى ، فى الوقت الذى كان المسلمون قد اقتبوا ذكلا بناء صرح اعظم حضارة عرفتها العصور الوسطى قاطبة ، باعتراف الباحثين غير المسلمين .

ويرجع بعض السرد فى ذلك الى أن انتشار المسيحية وظهور نفوذ الكنيسة فى الاقطار الأولى من العصور الوسطى جاء مصحوبا بموجة شديدة من التزمت والتعصب ضد الوثنية وحضارتها وتراثها . ولم تكتف الكنيسة عند خروجها ظافرة من معركتها ضد الوثنية باعدام بعض أعمال الفكر الوثنى — مثل الفيلسوف هيباتيا التى مزق الرهبان جسدها أربا — ، بل لقد اصبر رجال

الدين المسيحيون على احراق كل ماوصل الى ايديهم من كتب ومؤلفات الوثنيين ، ففى شتى العلوم والآداب ، كما هدموا معابدهم ليقيموا من اعمارها وفوق اطلالها كنائس وأديرة \* وطوال الشطر الأول من العصور الوسطى - حتى القرن الحادى عشر للميلاد تقريبا - ظل التعاليم فى غرب اوربا مقصورة على المؤسسات الدينية - من كنائس وأديرة - وظلت دائرة التعليم - تدت اشراف رجال الدين - لا تتعدى الانجيل وأقوال القديسين وكتابات آباء الكنيسة ، دون أن يكون هناك أى مجال للعلوم العقلية أو الدراسات الإنسانية \* وقد تساءل أحد كبار رجال الكنيسة عندئذ : « كيف يمكن تنقية الروح وتهذيب النفس عن طريق دراسة اشعار فرجيل وغيره من الوثنيين الذين يصلون الآن نار جهنم ؟ » \*

وهكذا عاش الناس فى غرب أوربا عدة قرون تحت تأثير نوع من الارهاب الفكرى مارسه رجال الكنيسة ورهبان الأديرة ، مما أدى الى وضع من التلخف الحضارى انعكست صورته على العصور الوسطى فى العالم المسيحى الغربى ، وهذا ما جعل بعض المؤرخين يطلقون على تلك العصور اسم العصور المظلمة Dark Ages \*

ولكن الوضع اختلف بالنسبة لعالم الاسلام \* فالاسلام نفسه لاتزمت فيه ، ولا حدود لرحابة صدره \* ولم ينظر المسلمون الى تراث الوثنية نظرة ضيقة متبقة من احساس دينية ، وانما نظروا الى ذلك التراث نظرة انسانية واسعة الأفق ، بعيدة الهدف \* لقد تأملوا ذلك التراث ودرسوه ، وخصوه فصفا دقيقا قبل أن يصدروا حكمهم عليه ، ثم تقبلوا منه كل ما لا يتعارض مع تعاليم الاسلام وروحه ومثله ، وعدلوا ما يتطلب التعديل ، ورفضوا ما يستوجب الرفض \*

وكان أن اقبل علماء المسلمين على تفهم فلسفة ارسطو ، بل لقد شرحوها

وردوا على بعض ما جاء فيها ٠٠٠ وذلك فى نفس العصر الذى اصدرت البابوية عدة مراسيم شهيرة تحرم على المعلمين والمتعلمين فى غرب اوريا دراسة فلسفة أرسطو أو الإشارة إليها من قريب أو بعيد ٠ وفى نفس الزمان الذى حرمت الكنيسة على رعاياها الرجوع الى علوم اليونانيين ، والاستفادة من حصيلتهم فى الطب ، بل رفضت مبدأ أن يتداوى المريض ، لأنها اعتبرت المرض نوعا من العقاب الالهى الذى لا يجوز للمريض أن يحاول أن يبرأ منه ، والا كان ذلك تحديا لارادة الله ٠:٢٠٠ اذا بعلماء المسلمين يعكفون على دراسة ما وصل الى ايديهم مما كتبه فى الطب علماء اليونانيين - امثال ابقراط وجالينوس - فيأخذون منها الكثير ، ويصححون فيها الكثير ، ويضيفون اليها الكثير ٠

وهكذا غفل العالم المسيحى الغربى فى أن يقيم صرح حضارة فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، الا بعد أن حطم الحصار الذى فرضته الكنيسة على عقول الناس ، وعندئذ اقبل الغربيون - فى أواخر العصور الوسطى - على حضارة المسلمين يرتشفون من معينها فى نهم ، ويستقون من مناهلها فى لهفة وشوق ٠

وشاءت الأقدار أن تتم عملية انتقال الحضارة الاسلامية الى غرب اوريا فى نفس الزمان والمكان اللذين شهدا معارك الحروب الصليبية بين المسلمين والصليبيين الغربيين ٠ فعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وافريقية كان الصدام الحرى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠ وعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وافريقية ، كان اللقاء الحضارى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠٠٠

ومنذ ذلك العصر فصاعدا ، تستأثر حضارة الاسلام بانتباه الغرب الأوربي وعنايته ، بوصفها المصدر الأساسى الذى استمد منه الغرب اقوى دعائم نهضته الحديثة ٠

والحق أن تاريخ الدولة الإسلامية وحضارتها في العصور الوسطى ،  
ما زال - وسيظل - موضع اهتمام الباحثين المسلمين وغير المسلمين \* . ويبدو  
هذا الاهتمام في عديد الموسوعات والمؤلفات والبحوث التي تظهر بين يوم  
وأخر ، أو في الكثير من الندوات والمؤتمرات التي تعقد بين فينة وأخرى ،  
وكلها تستهدف اللقاء ضوء على جانب من جوانب تلك المسيرة التاريخية  
والحضارية الضخمة \*

وكان لنا شرف الاسهام في تلك الجهود على مدى الأربعين سنة  
الأخيرة ، فنشرنا عددا من البحوث حول تاريخ الاسلام وحضارته في العصور  
الوسطى ، كما شاركنا في عدد من الندوات والمؤتمرات - العالمية والإقليمية  
والمحلية - التي استهدفت تفسير ما استغل من الظواهر المرتبطة بعالم الاسلام \*  
وظهرت هذه البحوث والدراسات متباعدة عن بعضها البعض في الزمان  
والمكان ، ولكن يربط بينها جميعا رباط قوى هو تاريخ الاسلام وحضارته \*

غير أن هذا التباعد في الزمان والمكان الذي اتصف به صدور هذه  
الدراسات ، جعل من الصعب أو المتعذر على كثير من الباحثين الرجوع إليها  
والإفادة منها ، بل العثور عليها \* حتى ما نشر منها ضمن أعمال المؤتمرات  
العلمية ، تم نشره تحت إشراف جهات حكومية أو شبه حكومية ، فكان  
نصيبه - شأن المطبوعات الحكومية في كل زمان ومكان - أن يكس في  
المخازن ، تحت إشراف « أمين العهدة » ، وهذا بدوره لا يستطيع أن يتصرف  
في نسخة منها إلا بعد موافقة العديد من أرباب الامضاءات والتوقيعات \*

وقد سألني كثيرون من أخواني وتلاميذي عن بعض هذه البحوث  
والدراسات للرجوع إليها ، فرأيت أن أجمعها وأقوم بنشرها ، وتخزينها بصفة  
مبدئية هذه المجموعة التي أقدمها اليوم للقارئ في هيئة كتاب متكامل ، سائلا  
الله أن يمكنني قريبا من نشر البقية في جزئين تالين \*

— ٨ —

وفقنا الله لخدمة تراث أمتنا العظيم ، فنستمد منه ما نحن اليوم في  
حاجة إليه من روح وقيم ومثل .

والله ولي التوفيق .

سعيد عبد الفتاح عاشور

كلية الآداب بجامعة القاهرة في

جمادى الأولى ١٤٠٧

يناير ١٩٨٧

(١)

مراجعات

لكتابات بعض المستشرقين المحدثين

عن الاسلام وحضارته





لما كان الاعتراف بالجميل من آداب الاسلام وشيم العربية ، فاننا ندبا  
كلمتنا بتوجيه الشكر الى ذلك الفريق من المستشرقين والباحثين الغربيين  
الذين نظروا الى الاسلام وتاريخه وحضارته نظرة امينة ، مجردة من أية  
رواسب عقائدية ، وبذلك أسدوا للحضارة الاسلامية العربية خدمات جليلة  
عن طريق نشر صفحات هامة من تراث هذه الحضارة ، فضلا عن بحوثهم  
القيمة التي ألغوا فيها أضواء على عديد من النقاط الغامضة فيه .

ولكن من حقنا في نفس الوقت أن نقرر أن الجهد الذي بذله فريق آخر  
من المستشرقين والباحثين غير المسلمين - طوال القرون الخمسة الأخيرة - لم  
يأت نقيا خالصا ، وإنما شابتة نقائص تفاوتت بين التجهيز المتعمد للإسلام  
حيننا ، والغمز المباشر أو غير المباشر أحيانا .

وفي نظرنا أن علم التاريخ من أصعب العلوم الانسانية - أن لم يكن  
أصعبها جميعا - ، لا بسبب وجود عنصر مادي ومعنوي يغيب عن المؤرخ في  
تقويمه لأحداث الماضي ، وإنما أيضا لأنه يتطلب - أكثر من أي علم آخر -  
ممن يزاول صنعة التاريخ أن يكون عادلا في أحكامه ، منصفاً في تقديره  
للأمور ، متجرداً من ميوله الشخصية ونزعاته الفكرية والعقائدية والروحية .  
ولكن كيف يتم هذا ، والمؤرخ - قبل أي اعتبار آخر - بشر ، يعتز بما ورثه  
عن آيائه وأجداده من تراث روحي وفكري اعتزاً قد يدفعه الى التمسك  
لجانب ضد آخر ، تمسكاً يؤدي به الى تغيير الحقيقة أما عن طريق تشويهها  
أو اغفالها .

والمعروف أن للبذور الأولى للاستشراق بذات بين أحضان الكنيسة  
الكاثوليكية ومؤسساتها في غرب أوروبا ، وذلك في مرحلة لا حقة من العصور  
الوسطى . وكان ذلك عندما رأت الكنيسة ضرورة تدريس بعض اللغات

الشرقية - وبخاصة اللغة العربية - فى الجامعات الناشئة ، لاعداد جيش من المنصرين تبعث بهم الى بلاد المشرق لنشر الديانة المسيحية ، بين أهلها . وقد اصدر أحد المجمع الكنسية الشهيرة - هو مجمع فينا ١٣١١ - ١٣١٢ - قراراً بتدريس اللغات العربية والعبرية واليونانية فى خمس جامعات ، هى جامعة البلاط البايوى روما ، وجامعة باريى فى فرنسا ، وجامعة لكتسفورد فى انجلترا ، وجامعة بولونا فى ايطاليا ، وجامعة شلمنقة فى اسبانيا (١) . وكان الدافع لهذا المجمع على اتخاذ هذا القرار ، هو تمكين البابوية من القيام بنشاط واسع لنشر المسيحية بين المسلمين فى المقام الأول ، ثم بين اليهود فى المقام التالى . هذا فضلاً عن تحقيق حلم البابوية القديم فى احتواء المسيحيين الأرثوذكس فى الشرق ، وادخال الكنيسة الشرقية تحت لواء الكنيسة الغربية . والملاحظ أن مجمع فينا المشار اليه عقد بعد أقل من عشرين عاماً من طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام ، مما يوحى بأن البابوية عندما أدركت انها فشلت عسكرياً - بعد جهود قرنين من الزمان - فى سياستها الصليبية فى الشرق ، أخذت تفكر فى استخدام سلاح التنصير ، عسى أن ينجح سلاح الغزو الفكرى فى تحقيق ما فشل فيه سلاح الغزو العربرى .

ويكفى للتدليل على جهود البابوية والكنيسة الغربية فى هذا الاتجاه الإشارة الى نشاطات دعاة الحركة الصليبية فى ذلك الدور ، بعد طرد الصليبيين نهائياً من بلاد الشام . ومن هؤلاء ريموند لول Raymond Lull الذى لم يكتف بمشروعه الصليبي الكبير الذى قدمه الى البابوية سنة ١٣٠٥ ، والذى استهدف تنصير المسلمين ، وادخال طوائف المسيحيين الشرقيين فى حظيرة الكنيسة الغربية ، وانما قام بعدة رحلات الى بلاد المسلمين فى شمال افريقية . وفى هذه الزيارات ، اتصل بعلماء المسلمين ، ودخل معهم فى مناظرات محاولاً اقناعهم بالتحول الى المسيحية . ويبدو أن حاله من راحة صدر الاسلام دفعه الى التحدى فى التجربى على الاسلام ، مما عرضه فى كل مرة للعقوبة والطرده ، ولكنه كان لا يلبث أن يعود ليمارس نفس الأسلوب (٢) .

والواقع ان القرن الرابع عشر بالذات ، شهد ازدياد كثافة نشاطات المصريين - وجلبهم من رهبان المنظمات الديرية - الذين اتجهوا الى شمال افريقية محاولين اقناع المسلمين في تلك البلاد بالدخول في المسيحية . ومن هؤلاء المصريين انسلمو تورميدي *Iselmo Turmudi* الذي قصد تونس ١٣٨٨ ضمن بعثة تنصيرية من الرهبان الفرنسيسكان . ولكنه بعد ان اقام بين المسلمين بعض الوقت ، ودخل مع علمائهم في نقاش هادئ بناء ، اعتنق الاسلام ، وتسعى باسم عبد الله الترجمان ، لانه قام بمهمة الترجمة بين السلطان ابي العباس احمد الحفصي والصليبيين ، ابان حملة لويس الثاني دى بوريون على المهديّة سنة ١٣٩٠ . واشتهر عبد الله الترجمان بعد ذلك بدفاعه عن الاسلام والمسلمين ، والرد على النصارى مفتد آرائهم ، ووضع في ذلك كتابا شهيرا سماه « تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب » .

ومن الواضح ان تنصير المسلمين ، كان لايتطلب معرفة باللغة العربية فحسب ، بل تطلب ايضا المأما بعقيثتهم وتاريخهم وحضارتهم . ومن هذا المنطلق ولدت البذور الأولى لحركة الاستنشراق في غرب أوروبا .



ولاشك في ان الافتراء على الاسلام وتراثه وحضارته ، يشكل اتجاها كنسيا قديما ، يرجع الى القرن السابع للميلاد ، عندما نجحت حركة الفتوح الاسلامية العربية في انتزاع اقطار وبلاد عديدة من العالم المسيحي ، الأمر الذي أعقبه انتشار الاسلام بطريقة تدريجية هادئة بين أهالى تلك الاقطار والبلاد . وبعض هذه الاقطار - مثل الشام وعصر - ارتبطت بأصول المسيحية الأولى ، وكانت المسرح الأول لتحركات المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وتشاطره ، كما ان أهالى تلك البلاد كان لهم دور بارز في الدفاع عن المسيحية ، والصمود ضد ما فزل بهم من اضطهاد على أيدي حكومة الرومان الوثنية ، فضلا عن جهونهم في تطوير الفكر المسيحي ، واقامة بناء الكنيسة ، وابتكار الرهبانية والديرية .

ويبدو أن خروج تلك البلاد والشعوب من حظيرة المسيحية ، أفرغ الكنيسة وألها • ولما كانت أحوال العالم المسيحي في الشرق والغرب جميعا لا تساعد عندئذ على مواجهة التوسع الإسلامي بالقوة ، فإنه لم يعد في وسع الكنيسة ورجالها سوى الافتراء على الإسلام وأهله ، وتشويه صورته بأخبار مختلفة ، ورسم صورة كاذبة بعيدة عن الواقع له ، لتشفي صدرها من ناحية ، وتدهنظ لنفسها في نظر رعاياها بصورة أقل اعتزازا من ناحية أخرى •

وبنجاح المسلمين في طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام في أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، اتجهت البابوية إلى أسلحة أخرى - غير السلاح الدربى - في حربها التي شنتها ضد الإسلام والمسلمين في الشرق الأدنى • وأهم هذه الأسلحة السلاح الفكرى • وليس هنا موضع الإسهاب في الكلام عن الحرب الاقتصادية التي شنتها البابوية على المسلمين ، وبخاصة دولة سلاطين المماليك في مصر والشام بوصفها قلب المقاومة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث عشر ، والمسئولة بطريق مباشر عن تقويض البناء الصليبي في بلاد الشام • وإنما نكتفى بالإشارة إلى أنه أسهم في التخطيط لتلك الحرب الاقتصادية مجموعة من أصحاب المشاريع الصليبية مثال الراهب الفرنسيسكاني فدنزيو Fidenzio ( ١٢٩١ ) ، ومعاصره ثاديوس Thaddeus ، ومارينو سانودو Marino Sanudo ( ١٣٢١ ) وبركارد Burcard ( ١٣٣٢ ) ، وغيرهم •

ويعتينا في هذا البحث أن نركز على السلاح الفكرى الذى شهرته البابوية والكنيسة الغربية في وجه الإسلام • وقد اختارت البابوية بهذا السلاح أن تضرب عصفورين بحجر • أولهما مواصلة سياسة التنصير بين المسلمين وغير المسلمين ، وهى السياسة التى اعتمدت البابوية في تنفيذها على بعض أعضاء المنظمات الديرية التى ظهرت في أواخر العصور الوسطى ، مثل الفرنسيسكان والدومينكان • وثانيهما مواصلة التشنيع على الإسلام

والإساءة إلى عقيدته وأهله وتراثه الحضارى ، وتعتمد تشويه صورته في نظر المسيحيين وغير المسيحيين \* ومن الواضح أن الاتجاه الأول كان يستهدف العالم الخارجى غير الكاثوليكي أما الاتجاه الثانى فقد استهدف فى أول الأمر العالم المسيحى وغير الإسلامى ، بمعنى التشهير بالإسلام والإساءة إليه والحق من شأنه فى نظر المسيحيين وغير المسلمين \*

وعلى الرغم من ذلك ، فإن المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى شهدت فى غرب أوروبا انفتاحا كبيرا على حضارة المسلمين وتراثهم الفكرى ، وبخاصة فى مجال الفلسفة والعلوم التجريبية \* ولم تنجح المراسيم البابوية المتكررة ، التى صدرت لتحريم تدريس علوم المسلمين وكتبهم فى الجامعات الأوربية الناشئة ، فى تحقيق أهدافها ، لأن المعلمين والمتعلمين فى تلك الجامعات وجسوا فى تلك العلوم والكتب غذاءا فكريا جديدا ، طال تطلعهم إليه بعد قرون طويلة ، فرضت الكنيسة طوالها قيودا شديدة على عقول الناس ، وحصرت تفكيرهم داخل دائرة ضيقة محددة ، لم يسمح لهم بتجاوزها \* وهكذا نسع عن بعض رجال الكنيسة أنفسهم - مثل ريموند أسقف طليطلة - أنهم شجعوا ترجمة التراث الإسلامى إلى اللاتينية ، وكان هذا جزءا من حركة واسعة نشطت فى مراكز عديدة ، أشهرها إسبانيا وصقلية ، وساعدت على وضع نمسبة لا يستهان بها من تراث الفكر الإسلامى والفكر اليونانى - الذى كان المعلمون قد ترجموه فى مرحلة سابقة إلى العربية - تحت بصير أساتذة الجامعات وطلابها فى غرب أوروبا \*

وهكذا ظهر فى غرب أوروبا فى مرحلة معينة - منذ القرن الثالث عشر فصاعدا - تياران متوازيان ، سارا جنبا إلى جنب \* أولهما تيار الاهتمام بتراث المسلمين فى شتى العلوم والدراسات ، وقد تبين هذا التيار بصفة أساسية أهل الحركة الفكرية الذين وضعوا بذور النهضة الأوربية فى أواخر العصور الوسطى ، وعلى رأسهم رجال الجامعات ، معلمون ومتعلمون \* والتيار

الثانى هو تيار الكراهية للإسلام وحضارته ، وتعمد تشويه صورته ، وصورة كل ما ارتبط به من حركات دينية وسياسية وفكرية . وقد تبثت هذا التيار الأخير وشجعته الكنيسة وبعض المنظمات الدينية التى ظهرت فى أواخر العصور الوسطى .

وتحت تأثير هذين التيارين المتوازيين نعت حركة الاستشراق فى غرب أوروبا ، وهى الحركة التى ساعد على اتساع دائرتها اختراع الطباعة ، مما أدى الى عدم الاكتفاء بترجمة الكتب العربية الى اللاتينية ، وإنما أيضا الانتقال الى نشر المخطوطات العربية وطباعتها ، للاستفادة منها فى كتابة بحوث حول الإسلام والمروبة . ومصدر الخطورة فى بعض هذه البحوث ، أنها استهدفت خدمة الحفلة الظالمة التى شنها بعض رجال الدين فى غرب أوروبا على الإسلام وأهله . وهذا هو السر فى ان جزءا كبيرا من كتابات المستشرقين عن الإسلام شابها مسحة - قد تكون متعمدة وقد تكون لاشعورية - من التجريح الصريح أو من الغمز الخفى . وظهر هذا وذاك بوضوح عند "الكلام" عن الأسس الأولى للإسلام وحضارته ، أعنى عند الكلام عن نبى الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام ، وعن كتاب الإسلام وهو القرآن ، وعن شريعة الإسلام وأحكامه ، وعن انتشار الإسلام . . .

وبين متعمدي الإساءة الى الإسلام وحضارته ، والجبال الذين تصدوا للكتابة فى تاريخ الإسلام وشريعته وحضارته على غير علم أو فهم للابعاد الحقيقية للموضوعات التى خاضوا فيها ، يأتى فريق من المتنكرين ، الذين يتعمدون انكار الحقيقة ، اذا كان نكر الحقيقة فيه انصاف للإسلام وحضارته . فعندما يتكلم بعضهم فى تاريخ العلوم مثلا ، ويشيد بفضل علماء المسلمين على علم الكيمياء ، وينزه بجهود جابر بن حيان الكوفى ، يظهر من بين الصفوف من كتاب الغرب من ينكر جابر بن حيان ، ويقضى عمره ليثبت أنه شخصية وهمية وأنه لم يكن هناك من يدعى جابر بن حيان (٢) وإذا أقاض بعضهم فى الكلام

عن جهود قسطنطين الافريقى فى ترجمة الكثير من مؤلفات علماء الاسلام فى الطب ، مما كان له اثر واضح فى نشأة مدرسة سالرنو ، وبالتالي ارتقاء علم الطب فى الغرب الأوروبى على أساس من المعارف الإسلامية ، ظهر صوت يشكك فى شخصية قسطنطين الافريقى ويحاول أن يثبت أنه مجرد خيال ، وبالتالي لاداعى لمقول بأن مدرسة سالرنو فى الطب قامت على أساس من معارف المسلمين (٤) . بل لقد بلغت حملة التضليل حدا جعل الكاتب الموفيتى لوتسيان كاميموفتش يكتب رسالة عنوانها « لم يكن هناك محمد اطلاقا » ، حاول فيها أن يثبت أن محمدا عليه السلام - شخصية وهمية لا وجود فعلى لها فى التاريخ ، وذلك فى محاولة منه ليجتث الاسلام من جنوره ١١

على أنه من الانصاف أن نوضح أن جزءا من التشويه الذى لمصق بالاسلام وتراثه وحضارته على ايدى بعض الكتاب غير المسلمين لم يكن متعمدا يقدر ما كان نتيجة قصور فى فهم روح الاسلام وأبعاده الحقيقية وإفائه الحضارية . ولعلنا لا نخطئ اذا قلنا أنه من الصعب على غير المسلم أن يدرك الأبعاد الحقيقية للاسلام عقيدة وفكرا وتاريخا وحضارة ، الا اذا كان لديه الاستعداد لأن يكون متصفا متسامحا غير متعصب لعقيدة أخرى أو فكر مختلف . ولا يكفى أن يلم أحدهم باللفة العربية - أو غيرها من اللغات الشرقية - ليستطاع أن يستوعب طبيعة الاسلام والمجتمع الاسلامى فكرا وحضارة وتراثا . ولعل هذا هو الذى دفع بعض المعتدلين منهم الى المسكوت حيث لا ينبغى المسكوت ، وذلك لأنه يرى فى المسكوت نوعا من السلامة من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما فعله المؤرخ كاترمير ، عندما تعرض لما ذكره السخاوى من أن المقرئى نقل خطبه السماه « المواعظ والاعتبار » عن مسودة للوحدى ، إذ وقف كاترمير أمام هذه المسألة موقف العاجز ، ولم يجرؤ على أن يخوض فيها أو يناقشها أو يفتنها ، أو يدلى فيها برأى مؤيد أو معارض ، وأتمنا اكتفى بالقول « يحسن أن نخض النظر عن هذه القضية ، ونتجنب الادلاء فيها (م ١٢ - تاريخ الاسلام )

برأى قاطع ، (٥) ولو كان كاترمير - مع تقديرنا له - على درجة اكبر من الدراية بروح العصر الذى عاش فيه السخاوى والأوحدى والمقرئى جميعا ، وبالمناخ العام المخطط بهم ، لأقدم فى شجاعة على علاج تلك الثغرة فى مرحلة من مراحل التاريخ الاسلامى كرس نفسه لدراستها .

وإذا كانت هذه هى النظرة الى الاسلام وحضارته فى غرب أوروبا فى عصور الأيمان وفجر النهضة الحديثة ، فإن أقل ما كان ينتظره المسلمون فى القرن العشرين هو أن يظهر جيل من المهتمين بدراسة الاسلام وحضارته ، أكثر اعتدالا وأوسع افقا من أسلافهم . ولكن يبدو أن شعارات الحرية التى تتضمنها لوائح الهيئات والمنظمات الدولية ، والتى تدوى بين حين وآخر فى المحافل الدولية ليست الا قناعا كاذبا يقصدون به الحرية فى مهاجمة العقائد والحضارات التى لا تروق لهم .

والحقيقة الواضحة التى ياللم لها المثقفون المسلمون اليوم ، هى أن كتابات الجيل الجديد من المهتمين بالدراسات الاسلامية والعربية فى العالم الخارجى ، لا تقل انحرافا عن بعض ما كتبه أسلافهم السابقون . أما عن كتاب الكتلة الخرقية ، فيعالجون كل ما يرتبط بالاسلام من وجهة نظر مذهبية بحتة ، تنتكر للأديان السماوية وتعتبر الدين افيون الشعوب ، وتتلق سياسة الحكومات التى يخضعون لحكمها . ولذلك فإن كتابات هؤلاء الملحدون عن الاسلام وتاريخه وحضارته لا يمكن أن تكون كتابات علمية منصفة ، ومن ثم فإنها لا تعتينا فى بحثنا هذا ، وإن تكون فى يوم من الأيام مرجعا لمن يبحث عن الحقيقة .

وأما عن كتاب الغرب - وهم موضع اهتمامنا فى هذا البحث - فنراهم اليوم بكل أسف يستقون نظرتهم الى الاسلام وحضارته عن أسلافهم السابقين - جيلا بعد آخر - ، ويستمدون منهم آراءهم وافكارهم وأحكامهم على الاسلام وتراثه ، بل نراهم فى كثير من الأحيان ينقلون عنهم دون وعى أو



تمحيص • انهم يرون فيهم رسل الاستشراق المنزهين عن أى خطأ أو انحراف ، فيكفى ان يكون أحد المستشرقين فى القرن السابع عشر أو الثامن عشر أو التاسع عشر قد ذكر رأياً فى الاسلام وحضارته ، ليثقله المحدثون من كتاب الغرب ، بالضبط مثلما يتلقف رجل الكنيسة عبارة منسوبة الى أحد الرسل أو القديسين الأوائل •

وهكذا جاءت الكتب والمؤلفات والبحوث الحديثة التى صدرت فى الغرب عن الاسلام - باستثناء قلة مما كتبه المنصفون - لا تختلف فى روحها ومبادئها العلمية ونظرتها الى الاسلام ، عما كتبه السابقون • وكثيرا ما يستشهد كتاب اليوم فى كتاباتهم عن الاسلام بنصوص يقتبسونها من مستشرقى الأُس • وربما أحسوا وهم يفعلون ذلك بقدر من الزم ، والظهور فى صورة المتعمقين فى الدراسات الشرقية والاسلامية • ولو انهم عكفوا على دراسة أصول الحضارة الاسلامية دراسة واعية ائمنة فى مصادرنا الأولى ، لصححوا كثيرا من مفاهيمهم الخاطئة أو المبتورة عن تلك الحضارة ، فضلا عن بعض المفاهيم التى استقوها ممن يعتبرونهم رسل الاستشراق السابقين • ولكن ربما يحول دون قيامهم بمثل هذه الدراسات أن كثيرين منهم لا يعرفون من اللغة العربية وغيرها من اللغات الشرقية الا القليل الذى لا يكفى الا للتظاهر والتباهى • هذا الى أن كثيرين منهم ليست لديه القدرة والجرأة على مخالفة آراء السابقين •

ونكتفى بأن نستشهد فى هذا المقام بعبارة اعترف فيها أحد اعلمة الغرب المتخصصين ببعض الحقيقة ، وذلك فى موسوعة من اكبر الموسوعات التاريخية التى عرفها القرن العشرين • يقول الأستاذ بيكر فى موسوعة تاريخ كمبردج عن العصور الوسطى ما نصه :

« نظرت للعصور الوسطى الى القطيعة بين أوروبا المسيحية والشرق الاسلامى من زاوية واحدة ، تعبر عن وجهة نظر كنيسة استهدفت حجب الحقيقة

التاريخية ، وإسدادل ستار مظلم عليها • وأوضح ما يعبر عن وجهة النظر هذه - التي مازالت سائدة بين المثقفين اليوم - تلك المعلومة التي مازالت حية قائمة على الوجه الآتي : « خرجت جموع العرب تمت تأثير الحضارة التي بحثها فيهم نبيهم » لينقصوا على الشعوب المسيحية ، ويفرضوا عليها الدخول في الاسلام بحد السيف • وهكذا انفرط عقد الحضارة القديمة ، وتمزقت أربا ، وحلت حضارة جديدة تمهدا العرب محل الحضارة المسيحية السابقة • وبذلك وقفت البلاد الشرقية والغربية على طرفي نقيض وجهها لوجه ••• « (٦) »

هذه هي النظرة التي ورثها كتاب اليوم في الغرب عن أسلافهم مستشرقين الأما ، وهي نظرة مثبته بروح كنسية تقيض حقدا على الاسلام وأهله • ومن خلال هذه النظرة ، وتحت تأثير هذه الأحاسيس يكتب الكثيرون اليوم في الغرب ، عن الاسلام وتاريخه وحضارته ، مما يجعل كتاباتهم تفقر الى عنصر أساسي لا بد من توافره في منهج الكتابة العلمية التاريخية ، هو عنصر العدالة والتجرد من الأهواء •

ثم ان من حقنا ان نتساءل في ضوء العبارة الأخيرة ، والسؤال هنا ليس موجه الى الاستاذ بيكر Becker ، وإنما لمن يتحدث عنهم ممن تعرضوا من كتاب الغرب للاسلام وحضارته ، من السابقين واللاحقين : اذا كان عقد الحضارة القديمة قد انفرط في الشطر الأول من العصور الوسطى ، فمن المسئول عن هذه الكارثة الحضارية ، اتباع المسيحية أم اتباع الاسلام ؟ للاجابة عن هذا السؤال لا بد من تحديد نوع الحضارة التي صادفها المسلمون عند خروجهم من شبه الجزيرة العرب في القرن السابع ، والتي كان عليهم ان يحتكوا بها ، والطريقة التي تم بها هذا الاحتكاك •

لم يصادف المسلمون حضارة مسيحية خالصة في الشام أو مصر أو شمال افريقية أو اسبانيا عند خروجهم لتلك البلاد ، وإنما صادفوا شعوباً

مسيحية ، حرص المسلمون على احترام عقيدتها ، ومؤسساتها الدينية من كنائس واديرة ، وتركوا لهم جميعا حرية العقيدة في جو من التسامح لم تعرفه تلك البلاد من قبل ، حتى في ظل حكامها المسيحيين .

وقد اجمع المؤرخون الغربيون انفسهم على ان الشطر الأول من العصور الوسطى - الذي تمت خلاله الفتوح الاسلامية - يمثل عصرا مظلمة بالنسبة للحضارة الغربية ، بسبب تزمّت رجال الكنيسة وجمودهم ، حتى انهم لم يعترفوا بعلم الا ان يكون داخل دائرة اللاهوت والانجيل وسير القديسين (٧) . وقد قرر مجمع قرطاجة الكنسي سنة ٣٩٨ تحريم قراءة كتب غير المسيحيين ، كما عارض البابا جريجوري الأول ( ٥٩٠ - ٦٠٤ ) مبدأ التزود بقسط ولو ضئيل من الدراسة اللغوية ، اذا كانت هذه الدراسة مستمدة من كتب الوثنيين (٧) .

واذا كان المسلمون قد صادفوا حضارة في البلاد المسيحية التي فتحوها ، فان هذه الحضارة كانت تتمثل بصفة رئيسية في التراث الحضاري الهلنستي الذي كان قائما في الشام ومصر واقليم الجزيرة وبعض المراكز في غرب دولة فارس . ولم يقف المسلمون من التراث اليوناني مثلما وقفت المسيحية منه ، وانما احترموه ، وحرصوا على الافادة من كسل ما هو نافع فيسه ، وترجموه الى العربية . وتناولوه بالشرح والتصحيح والاضافة ، وبذلك حافظوا عليه حتى سلموه للغرب الاوربي عندما نهض من سباته في اواخر العصور الوسطى . وحسب الحضارة الاسلامية ان اجزاء من فلسفة ارسطو وغيرها من تراث اليونان القديم ضاعت اصولها ، ولم يقف عليها العالم اليوم الا من خلال تراجمها العربية .

فمن المستول اذا عن فرط عقد الحضارة الاوربية ، اهم المسلمون ام رجال الكنيسة في المصور المظلمة ؟ لمعة ادعى الى الضواب ان نقول ان المسلمين وحضارتهم هم الذين وصلوا ما قطعه الكنيسة ورجالها من مسيرة الحضارة

الأوربية ، بحيث ظل التراث القديم الذى كاد يندثر فى الغرب الأوربى نتيجة لموقف رجال الكنيسة منه فى العصور المظلمة ، ظل حيا بين أحضان الحضارة الاسلامية ، حتى تعرف عليه الغرب مرة أخرى من خلال التراجم العربية وما كتبه علماء المسلمين .



وإذا كان كتاب ومؤرخو الغرب قد ورثوا اليوم عن أسلافهم تلك النظرة الضيقة عن الاسلام ، فإن النتيجة الحتمية لهذا الوضع هى أن كثيرا مما يصدر فى السننات الأخيرة من مؤلفات وكتب ويعرض فى دول العالم الغربى عن الاسلام ، لا يعبر معظمه عن الحقيقة ، ولا يعتبر كتابات تاريخية بمعنى الكلمة ، لأنها تقتصر على عنصر أساسى لا يمكن أن تكتمل الكتابة التاريخية بدونهُ ، هو عنصر الأمانة والدقة فى سرد الحقيقة .

وكان من الطبيعى أن تبدو هذه النظرة الخاطئة الى الاسلام أوضح ما تكون فى كتابات الغربيين عن محمد عليه السلام . وقد اعترف الأستاذ مونجمرى وات بذلك فقال « تواجه القارئ الغربى صعوبات خطيرة للوصول الى تصور متوازن معقول عن الدور التاريخى الذى نهض به محمد ... واحدى هذه الصعوبات تتمثل فى أن بعض القراء الغربيين لم يتحروا حتى الآن من نزعة الاجفاف والتحامل التى ورثوها عن أسلافهم فى العصور الوسطى » فتحت تأثير شعور المرارة الذى ساد الحروب الصليبية - وغيرها من الحروب التى خاضوها ضد المسلمين - اعتبروا الاسلام - وبخاصة محمد - تجسيدا لكل ما هو شر . ومازال تأثير تلك النظرة ، والدعاية التى سادت تلك العصور عن الاسلام ، ماثلا فى الفكر الأوربى حتى الآن ، ومن الطوابع الشائعة اليوم أننا نصابف كلاما عن البونية الطيب بكثير من الكلام الذى يقال عن الاسلام . » (٨)

والواقع ان الاستاذ مونتجمرى وات لم يكن مبالغا أو مخطئا فى رايه •  
ذلك انه لم تك تمر سنوات على صدور موسوعة « تاريخ كمبريدج للاسلام »  
التي جاءت العبارة السابقة فى صدرها ، حتى صدرت عن يونسكو موسوعة  
تاريخية فى عدة مجلدات باسم « تاريخ الانسانية History of Mankind  
ويحوى الجزء الثالث من هذه الموسوعة دراسات عن الاسلام وحضارته ،  
كما يحوى دراسات عن البوذية وحضارتها • ويألم الباحث النصف عندما  
يقرا ما كتب عن حضارة الاسلام فيجده - فى اكثر من موضع - مليئا  
بالانحرافات والأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة ، والغمز المباشر وغير المباشر  
فى الاسلام • هذا فى حين يقرأ ما كتب عن البوذية ، فى نفس المجلد والجزء  
من نفس الكتاب ، فيجد كتابة موضوعية جادة خالية من التجريح المتعمد  
أو الاساءة المستترة تحت قناع العلم • ونحن لا نجد تفسيراً لهذه الظاهرة  
- التي تنبأ بها مونتجمرى وات - سوى أن كتاب الغرب اليوم لم يثرأ عن  
الكنيسة فى العصور الوسطى حقداً على البوذية مثلما ورثوا عنها حقداً  
على الاسلام •

ولا نريد أن نتطرق هنا الى ما انحدر اليه بعض المستشرقين الأوربيين  
من أسفاف وعدم لياقة عند تعرضهم لجوانب من حياة محمد - عليه السلام -  
الخاصة ، والحكم على بعض تصرفاته دون وعى أو ادراك للخلفية الكامنة  
وراء تلك التصرفات ، وإنما يكفى أن نشير الى حرص بعضهم على الاقلال  
من شأن بنى هاشم - وهو الفرع الذى ينتمى اليه محمد ( ص ) من قريش -  
ونذلك فى محاولة للانتقاص من مكانته ، لاقتناع القارئ بأنه رقيق الحال  
والأصل (٩) • ولو تذكر هؤلاء نشأة المسيح عيسى ، ونبي الله موسى ، عليهما  
السلام ، لأدركوا أن رقة الحال وبساطة النشأة كانت عاملا مشتركا فى سير  
انبياء الله جميعا ، وذلك لحكمة الالهية لا تخفى على الباحث الواسع الأفق •

هذا الى أنهم يتبعون أسلوبا مائلا فى عرض التاريخ ، بحيث يتسبون

العقيدة الاسلامية الى محمد نفسه ، وكأنها من خلقه وابتكاره هو ، وليست عقيدة منزلة من الله عز وجل : فمحمد عليه السلام هو الذى شرع ، وهو الذى أتى بالأحكام ، وهو الذى وضع القرآن . . . . . وبذلك يبدو الاسلام من صنع يديه ، وليس عقيدة سماوية ، ويبدو محمد نفسه فى صورة دعى وليس رسولا مبعوثا . من ذلك قول بعضهم « ان محمد صور البعث والتشوير فى صورة جافة بدائية تتصف بطابع مادى » (١٠) .

ثم انهم عندما يقولون ان القرآن موضوع ، يحرصون على التاكيد على ان الفضل فيما يحويه من معادن لا يرجع الى محمد عليه السلام ، لان كثيرا من معانيه ليست جديدة ، وانما مستقاة من معلومات سمعها عن اليهود والنصارى ، وتردد ذكرها فى التوراة والانجيل . ويستشهدون على ذلك بأن كثيرا من القصص الواردة فى القرآن سبق ذكره فى العهد القديم ، وبأن تكرار ذكر الساعة وقرب قيام القيامة كان من الأمور التى كثر الحديث عنها فى فجر المسيحية . كل ما فى الأمر هو ان قيام الساعة عندهم ارتبط بسقوط القدس ، أما محمد - عليه السلام - فانه اكتفى بالقول ان موعد الساعة قريب . كذلك عابوا على القرآن لسرافه فى الوعيد ، كما عابوا على محمد انه لم يعرف الكثير عن حياة المسيح لأنه لم يتعرض بالتفصيل لسيرته فى القرآن (١١) :

والغريب ان كتاب التاريخ الغربيين يتناقلون هذه الأقوال دون تمحيص أو مراجعة ، وكأنها غدت فى نظرتهم حقائق ثابتة ، طالما أنهم امنوا بها - واحدا بعد آخر - عن أسلافهم من المستشرقين الأوائل . من ذلك ما جاء فى «تاريخ الانسانية» الصادر عن هيئة يونسكو من عبارة نصها « ان ديانة محمد عبارة عن خليط من اليهودية والمسيحية ، بالاضافة الى بعض التقاليد الوثنية المستقاة من تراث الحرب » (١٢) .

ويبلغ من سوء فهمهم للقرآن انهم وصفوه فى هذه الموسوعة الصادرة

عن هيئة علمية عالمية المفروض فيها انها تسعى للتقريب بين الأمم والشعوب والأديان تحت لواء هيئة الأمم المتحدة ، لا للتجريح والطمع - أقول انهم وصفوا القرآن في كتاب « تاريخ الانسانية » بأنه « مجموعة من العبارات الخطابية موجهة الى المستمع وليس الى القارئ » (١٣) . ولو رجع كاتب هذه العبارة الى القرآن ، وفهم روحه فهماً واعياً بعيداً عن التصصب الأعمى ، لأدرك أن قوة تأثيره تنبع من معانيه ، سواء وصلت هذه المعاني الى قلب الانسان عن طريق السمع أو القراءة . والقرآن نفسه يحدث المسلم على قراءته وتلاوته وترتيله ، مثلاً يحث على حسن الاستماع اليه . والهدف في النهاية واحد هو استيعاب المعنى (١٤) . ويكفى أن أول كلمة نزلت من القرآن الكريم كانت « اقرأ » .



ومن الواضح أن هذه التصورات الخاطئة عن نبي الاسلام وعن كتابه المنزل الكريم ، انما مصدرها روح شيطانية موروثة ، تأتي أن تعرف بمحمد نبياً وبالقرآن كتاباً سماوياً . ولو كان هذا الاعتراف قد تحقق ، لأدرك هؤلاء أن الأديان السماوية ليست الا حلقات في سلسلة رسائل متكاملة ، كل رسالة تكمل ما قبلها ، حتى تختتم هذه الرسائل ببعثة محمد خاتم النبيين ، الذي ظهرت رسالته لتتوج كافة الرسائل السابقة عليها زمناً .

أما عن التشابه في بعض القصص والأسماء ، بين القرآن من ناحية والكتاب المقدس بصنفيه القديم والجديد من ناحية أخرى ، فسببه ان مصدر الكتب السماوية الثلاثة واحد ، وهو مصدر الهى . هذا فضلاً عن أن التاريخ ثابت ، فليس مفروضاً أن القرآن أن يغير في الحقائق التاريخية التي ورد ذكرها في التوراة والإنجيل لليندو في صورة مغايرة مبتكرة جديدة .

وأما ما يعتبره هؤلاء الكتاب افراطاً في التنذير والوعيد وذكر الساعة والقيامة ، فمن الواضح أن الرسائل السماوية جاءت كلها لتأمن

بالمعروف وتنتهى عن المنكر \* وقد بعث النبيون لنهى الناس عما هم فيه من انحرافات ، وترغيبهم فى عمل الخير ، وانذارهم بمقابلة الشر والفساد \* ويوصفه خاتم النبيين كان مفروضا فى محمد عليه السلام أن تكون رسالته بمثابة انذار نهائى لمجتمع بشرى انتشرت فيه الفاسد وعمه الانحلال الخلقي ، ليس داخل شبه جزيرة العرب وحدها ، وإنما خارجها أيضا ، شرقا وغربا على مستوى العالم أجمع \* وماذا يستطيع رسول أن يفعل فى مقاومة الفساد الجماعى سوى تنكير الناس بالثواب والعقاب ، وهى فكرة قديمة ، عرفتھا الأديان السماوية وغير السماوية فى كل زمان ومكان ، ووجدت فيها الأسلوب الأمثل لتحريك احساس البشر نحو تجنب الشرور والجنوح الى الخير \*

ولا داعى لأن يعيب بعضهم على محمد عليه السلام أنه رغم ترديد القرآن لفكرة قيام الساعة ، فإنه لم يستطع تحديد موعد ثابت لها ، مكتفيا بالقول ان موعدها لقريب \* لو آمن هؤلاء بأن القرآن ليس من وضع محمد - كما يزعمون - وأنه منزل من الله ، لأدركوا أن الأحكام التى احتواها القرآن ليست خاصة بحقبة زمنية معينة ، وإنما جاءت صالحة لكل زمان ومكان \* وبناء على ذلك فإنه عندما يتردد فى القرآن ان موعد الساعة قريب ، فإن القرب هنا مسألة نسبية بمعنى أنه على الناس دائما - على مدى الأيام والعصور - أن يؤمنوا بأن الساعة آتية ، وأن مجيئها سيكون يفتحه نون سابق انذار ، وأن ذلك قد يكون قريبا - اقرب مما يظنون - (١٥) والمهدف من وراء ذلك كإعارة هذه الحقيقة ، والتحسب منها ، والحرص على الاقتلاع عن الشر وعمل الخير \* ولعلمه من المعروف أن عيبا أساسيا يقع فيه كثيرون من المشتغلين بالتاريخ ، هو أنهم يقومونه بعين الواقع الذى يعيشون فيه ، وينظرون إليه بعين الحاضر \* ولكن ما يبدو فى نظرنا طويلا اليوم قد يبدو فى نظر العصور المقبلة قصيرا ، وما نعتبره بعيدا بمقاييسنا قد يكون قريبا بمقاييس الحقب والعصور \*



ولا ينبغي أن يوجه النقد إلى القرآن لأنه - في نظر الكتاب غير المسلمين - أسرف في الانذار والوعيد \* على هؤلاء أن يفرقوا بين الظروف التي نزلت فيها كل آية من حيث المكان والزمان \* هناك آيات نزلت في مكة تكاد تقتصر على بيان أصول الدين ، والدعوة إلى التمسك بكمال الأخلاق ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وما يرتبط بهذا وذلك من ثواب وعقاب \* وآيات أخرى نزلت في المدينة تتجه بصفة أساسية نحو تنظيم المجتمع والمعاملات الخاصة به ، وما يرتبط بهذا كله من أحكام تشريعية \* وهكذا فإن الآيات المكية التي نزل معظمها في فجر الإسلام اتجهت نحو إصلاح الشرور والفساد التي سببت المجتمع ، واندازهم بماقية التماهى في طريق الضلال ، فضلا عن تعريفهم بأحكام الدين الجديد وأبعاده وأهدافه \* أما الآيات المدنية التي نزلت في مرحلة لاحقة شهدت مولد الدولة الإسلامية ونمو المجتمع الاسلامى ، فأتجهت نحو تنظيم أمور ذلك المجتمع على المدى القريب والبعيد \*

ولعل الرغبة في النقد والحرص على التجريح ، هي التي دفعت أولئك الكتاب على التركيز على اهتمام القرآن بفكرة الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، والساعة والحساب \* دون محاولة الكشف عما في القرآن من أفكار مثالية غير متضاربة (١٦) ، ومعانٍ بناءة لحياة سامية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع ، مما يكفل قيام مجتمع بشري متوازن ، لا تزمت ولا حرمان فيه (١٧) ، بعيد عن روح الانانية ونزعة الآثام والشرور \*



وكما سبق أن أشرنا ، فإنه إذا وجد تشابه في بعض المعاني والأحكام بين القرآن الكريم من ناحية ، والكتاب المقدس - وبخاصة العهد القديم - من ناحية أخرى ، فإن سبب ذلك هو أن الكتب السماوية كلها مصدرها واحد ، وهو مصدر الهى مفروض فيه عدم التناقض \* لقد قال فريق أن فكرة تحريم بعض الطعام في الإسلام مستقاة ومأخوذة من الديانة اليهودية (١٨) \* وكما ذكرنا من قبل ، فإن الإسلام جاء متعما للديان السماوية السابقة وليس مناقضا

لها ٠ وإذا كان القرآن قد حرم أكل لحم الخنزير ، بمثلاً جرمت ذلك شريعة اليهود ، فإن التشابه جاء لأن الشريعتين نابتان من مصدر الهى واحد ، لا لأن محمد عليه السلام اقتبس ذلك من اليهود ٠ وهل كان مفروضاً فى الاسلام أن يبطل ما حرّمته شريعة سماوية سابقة عليه زمناً ، وما أثبتت الأبحاث الحديثة أنه مصدر ضرر بليغ للإنسان ، ل يبدو فى نظر هؤلاء مبتكراً جديداً ؟؟

وقد تمادى بعضهم فى هذا الاتجاه ، نتيجة لعدم المامه بطبيعة الاسلام ، أو منقوعاً بشعور الحق الموروث عليه ، فادعى أن محمداً عليه السلام كان فى أول الأمر يؤمل الاعتماد على اليهود ، ورتب خططه على أساس الحصول على مساعدتهم وتأييدهم له ، ولذلك جعل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو القدس فى تلك المرحلة ، التى لم يفرق فيها بين اليهود والمسيحيين ، واعتبرهم شيئاً واحداً ٠ ولكن عندما خاب ظنه فيهم بسبب رفضهم الاعتراف به كنبى ، دخل فى عداء صريح معهم ، وأمر بتحويل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو مكة (١٩) ٠

وهذا الخلط فى مفاهيم الاسلام يدل اما على جهل الكاتب بتلك المفاهيم ، وأنه رشح نفسه للكتابة فى موضوع لا يعرف أبعاده الحقيقية ، واما على تعدده تشويه حقائق التاريخ ٠ وفى كلتا الحالتين يقدم للقارئ غير المسلم فى موسوعة تاريخية لها شهرتها ومكانتها ، صورة مشبعة بروح الكراهية للاسلام ، نتيجة لما فيها من انحرافات وأخطاء تخالف الواقع والحقيقة ٠

لقد ميز القرآن تمييزاً واضحاً بين اتباع موسى واتباع عيسى - عليهما السلام - وإن اعتبر الجميع أهل كتاب ، بمعنى أنهم يتبعون أنبياء محرمين نزلت عليهم كتب سماوية ، هى التوراة والانجيل ٠ وإذا كان القرآن قد كرم موسى ونادى بالسلام عليه وذكره بالاسم أكثر من مائة وثلاثين مرة ، فإنه فى نفس الوقت كرم عيسى تكريماً لم يحظ به أحد من الأنبياء السابقين عليه ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ، ويوم يموت ويوم يبعث حياً ٠ وحددت

الشريعة الاسلامية وضع اليهود والنصارى جميعاً داخل اطار الدولة الاسلامية، تحديداً واجسماً ، فتركزت لهم الحرية الدينية المطلقة ، وسمحت ببقاء معابدهم وكنائسهم على ما هي عليه ، وحظي رؤساؤهم الدينيون بتكريم الدولة .

وقد حدث عندما هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة ، أن بدأ بتنظيم العلاقات بين طوائف المجتمع الجديد ، سواء بين المسلمين - انصارا ومهاجرين - بعضهم وبعض ، أو بين المسلمين وغير المسلمين . وكانت بالمدينة جالية يهودية ضخمة ، ليس بوسع الرسول أن يتعاملها ، فنص في الصلح أو الحلف الذي عقده بين طوائف السكان ، على أن « لليهود دينهم والمسلمين دينهم » (٢١) .

ولكن التاريخ يثبت أن اليهود لم يراعوا العهد ، وتآمروا سرا على قتل محمد عليه السلام ، مما ادى به الى محاربتهم في غزوة بنى النضير ، ثم في غزوة بنى قريظة . ومن الواضح أن اليهود رأوا في محمد عليه السلام منافسا قويا ، تهدد دعوته بالقضاء على نفوذهم ونفوذ النصارى جميعاً ، فدخلوا معه في مواجهة استخدموا فيها أسلحة الخيانة والدس وقلب الحقائق ، وبخاصة عندما وجنوا الاسلام يقتشر انتشارا حثيثا متواصلا بين العرب ، الأمر الذي رأوا فيه تهديدا خطيرا لمكانتهم التي استمدوها من دعواهم بأنهم شعب الله المختار ، وأنهم - هم والنصارى - أبناء الله وأحبائه (٢٢) .

وقد تذر محمد عليه السلام - بالصبر والحلم والعفو في معاملته اليهود ، وذلك تنفيذاً لما امره به الله في القرآن الكريم (٢٣) . ولما فشل اليهود في قتل الرسول أو تأليب سائر العرب عليه ، جمعوا شملهم ، وتحزبوا أحزاباً ، وتأهبوا لملاغاة على يثرب ليقضوا على المسلمين فيها . ومن أجل ذلك أجرى يهود خيبر اتصالات بأخوانهم في تيماء وفك وادى القرى ، واتخذوا خيبر مركزاً لعملياتهم ضد الاسلام والمسلمين . وعندئذ اضطر الرسول الى القيام بغزو خيبر لاختضاعهم .

هذه هي الحقيقة التاريخية كما وردت في المصادر المعاصرة ، وهي الحقيقة التي اختار بعض المنتشرقين أن يتجاهلوا تماما ، ويفسروا العلاقة بين محمد عليه السلام واليهود في ضوء ما يرضى عقائدهم ونزعاتهم الموروثة ضد الاسلام \* ومن هؤلاء مارجليوث الذي ذكر المرسول لم يغز خيبر الا للسلب والنهب والمصول على الغنائم (٢٤) ويكفى أن يكون مارجليوث قد ذكر مثل هذه العبارة الصادرة عن مجرد عاطفة وأحاسيس وتصور خاطيء للامور ، لتصبح في نظر خلفائه من تلاميذه المعجبين به ، حكما تاريخيا يتأذون بترديده في كتاباتهم ، لأنهم يجدون فيه شفاء لما في صدورهم من نزعة مورثة نحو الحق على الاسلام \*

وكان يجدر بهؤلاء الكتاب والباحثين أن يقارنوا بين ما حظي به اليهود والنصارى في ظل الاسلام من حرية وتسامح - باستثناء فترات قصيرة اسماء فيها بعض الحكام التصرف نتيجة لجهلهم بروح الاسلام - وبين ما تعرض له جانب من الشعوب المسيحية من اضطهاد على أيدي حكامهم المسيحيين ، نتيجة لخلافات مذهبية ، أو ما تعرض له اليهود طوال العصور الوسطى في كثير من الدول المسيحية في غرب أوروبا من اضطهاد بلغ حد الطرد بل الذبح في مجازر جماعية ، مثلما حدث في مدن حوض الراين في فجر الحركة الصليبية سنة ١٠٩٦ (٢٥) \*

وبدلاً من أن يشير الكتاب المحدثون الى ما حظي به اليهود والنصارى في الدولة الإسلامية من تسامح ليس له نظير في أي ركن آخر من أركان العالم طوال العصور الوسطى ، اذا بنا نقاها في كتاب « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو بعبارة نصها « كان على غير المسلمين أن يدفعوا للخراج والجزية .. الأمر الذي شكل دفعا قويا بالنسبة لهم للتحويل الى الاسلام ، أما للخلاص من عباءة هذه الضرائب ، أو للتمتع بالحقوق المدنية ... » (٢٦) :

ولا ندرى ما هي الحقوق المدنية التي كانت تنقص النصارى واليهود ،

بعد أن سمح لهم في الدولة الإسلامية بمزاولة كافة ألوان النشاط الاقتصادي وغير الاقتصادي ، فكان منهم كبار التجار والصيارفة والأطباء ، بل الوزراء في بعض الحالات .

ثم ان هذه المعيارية السابقة تدل على جهل المكاتب بأحكام النظام الانالى في الاسلام ، لأنه يفهم منها أن ضريبة الخراج كانت وفقاً على غير المسلمين . ان هذه الضريبة فرضت على ما تخرجه الأرض من محصول وثمار ، بمعنى انها ضريبة زراعية يدفعها صاحب الأرض أو المستفيد من ثمرها وغلقتها ، بصرف النظر عن نيافته ، مسلماً كان أو غير مسلم . وكانت لها قواعد معينة طبقت على جميع رعايا الدولة الإسلامية على قدم المساواة ، استهدفت الرأفة بالمازراع ، فتباينت الضريبة في قيمتها حسب نوعية الأرض وجودتها ، وطريقة ربيها ، ونوع الغلة التي تنتجها ، ومقدار هذه الغلة . . . وغير ذلك من الاعتبارات التي حددها فقهاء المسلمين في كتاباتهم ، ومن أشهرها « كتاب الخراج » لأبي يوسف (٢٧) .

أما للجزية ، فكانت ضريبة رمزية ، فرضت على المسيحيين واليهود ، وأعطى منها غير القادرين كالشيوخ والنساء والأطفال والمفقراء الذين لا يتكسبون . ويمكن تشبيهها من بعض ألوجه بضريبة الدفاع في العصور الحديثة ، لأن النصارى واليهود كانوا معافين من الخدمة العسكرية في الوقت الذي يتعمنون بالأمن والحماية ، فضلاً عن كافة الخدمات العامة التي تقدمها الدولة لرعاياها جميعاً دون استثناء . ومن ناحية أخرى ، فإن النصارى واليهود كانوا لا يدفعون الزكاة ، وهي ضريبة تصاعدية يدفعها المسلمون - أشبه بضريبة الدخل - وفق قواعد ومقاييس خاصة . وفي جميع الحالات فإن ضريبة الجزية على أهل الذمة كانت بسيطة غير مرهقة ، تراوحت بين ٤٨ درهماً في السنة على الفرد الثرى القادر ، و ١٢ درهماً في السنة على الفقير القادر على الكسب ، أى بين ما يقرب من عشرة دولارات أمريكية بالعملة

الحديثة ودولارين ونصف سنويا ، فهل كان هذا المبلغ السنوى الزهيد كفيلا بأن يجعل أحدهم يتخلى عن ديانة آباءه وأجدانه ويدخل فى الاسلام ، لا لسبب آخر سوى التهريب من دفعه ٩٩ \* وهكذا عندما ثبت تاريخيا أن المسلمين لم يجبروا أحدا من أهالى البلاد التى فتحوها على المدخول فى الاسلام ، وعندما ظهر بعض المنصفين من الباحثين الغربيين الذين نادوا بأن الاسلام لم ينتشر بحد السيف (٢٨) ، ظهر من يكتب فى موسوعة تاريخ الانسانية الصادرة عن يونيسكو ليقول أن الجزية فرضت فى الاسلام على غير المسلمين لتدفعهم على الدخول فى الاسلام !! وعن هذا يبدو كيف أن هناك اصرارا - ربما كان لا شعوريا - من جانب بعض الكتاب الغربيين على تفسير الاسلام - عقيدة وتاريخيا وحضارة - تفسيرا لا يستهدف الحقيقة بقدر ما يستهدف الاساءة الى الاسلام وأهله \*



ولا أدل على عدم فهم كثيرين من الكتاب والمؤرخين غير المسلمين لروح الاسلام وأحكامه ، من أن بعضهم يعجب كيف أن اتباع محمد يختون أولادهم ، رغم أن الختان « أم ينص عليه مطلقا فى القرآن ، وبالتالى لا يشكل بندا فى احكام الاسلام ، وإنما كان عادة منتشرة فى كافة أنحاء شبه الجزيرة العربية فى العصر الوثنى قبل الاسلام » (٢٩) :

وبقدر ما يتسع له هذا البحث ، نكتفى بأن نضع بايجاز حقيقتين أمام القارئ لمساعدته فى ادراك الخطأ الذى وقع فيه الباحث ، أما غدا ، وأما جهلا بالتعرض لموضوع صحيح لنفسه بالكتابة فيه \* الحقيقة الاولى هى أن الاسلام لم يُلغ كل ما كان سائدا من أوضاع وعادات سادت المجتمع العربى قبل بعث النبى محمد عليه السلام ، إنما أقر بعضا ، وعدل بعضا ، ورفض كل ما تعارض مع روح الاسلام وأدبيه وأحكامه ومثله \* والحقيقة الثانية هى أن شريعة الاسلام ليست كلها مستفاهة من نصوص القرآن الكريم ، وإنما هناك جزء له

خطورته من أحكام الشريعة مصدره الحديث النبوي والسنة النبوية ، بمعنى ماأثر عن محمد عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير \* وما دام النبي قد أقر وضعا كان سائدا في المجتمع العربي قبل الاسلام ، ولم يستكره أو ينهى عنه - فهو قائم ، وعلى المسلمين أن يأخذوا ويعملوا به \*

وما دعنا بصدد الحديث النبوي ، فإنه ينبغي أن نشير إلى أن بعض المؤرخين والباحثين الغربيين تعمدوا - في موجة الحقد والكراهية التي صبوها على نبي الاسلام - أن يجرحوا الحديث ويقللوا من شأنه \* من ذلك ما جاء في الجزء الثالث من موسوعة « تاريخ الانسانية » الصادرة عن يونيسكو من أن الحديث النبوي لم يخضع مطلقاً لتمحيص أو معاينة ، وأن المحدثين اعتمدوا في نقد الحديث على البحث في صحة الاسناد فقط للتأكد من سلامة الحديث \* ويستشهد الكاتب على ذلك بعبارة للاستاذ جوس ارو ، يقول فيها أنه لم يحدث عبر التاريخ أن خضع الحديث لدراسة نقدية تعتمد على المعنى ، وأن كل ماتم من نقد للمحدث انما جرى بطريقة آليه ، على أساس فحص الاسناد والتأكد من سلامة سلسلة الرواة ، بصرف النظر عما احتسوته الاحاديث من معان والفاظ (٣٠) \*

ولا شك في أن هذه العبارة تدل على جهل الناقل والمنقول عنه يعلم الحديث ، وهو علم من أجل العلوم الاسلامية ، له علماؤة ومنهجه وتراثه \* ولو كان جوسى ارو ومن نقل عنه في كتاب « تاريخ الانسانية » على قدر بسيط من المعرفة يعلم الحديث الذى سمحا لتفسيرهما بالكلام عنه ، والذى يعتبر من أخطر مصادر الشريعة الاسلامية ، لعرفا أن هناك من علماء الحديث من عنوا بالنقد الداخلى - أى بالمتن - مثلما عنوا بالنقد الخارجى ، أى بالاسناد \* وأغلب الظن أن هذين الباحثين لا يعرفان شيئاً عن الحديث ، وانما رددا ما قال به بعض أسلافهم من المستشرقين أمثال جولد زيهر وشاخت ، وغيرهما ممن تعمدوا الاساءة الى الاسلام وحضارته بأحكام خاطئة مسمومة ترضى أنواقهم (م ٣ - تاريخ الاسلام)

ورغبات قرائهم ، ورثوها عن رجال الدين المسيحيين في اواخر العصور الوسطى ، ونقلها عنهم دون وعى العجيبون بهم ممن تصدوا للكتابة في تاريخ الاسلام وحضارته \*

يقول ابو صلاح الشهر زورى - من علماء الحديث - ان بعض الأحاديث الموضوعة تصير بركاكة الفاظها ومعانيها \* أما ابن الجوزي في كتاب « الموضوعات » فقد رفض بعض الأحاديث بقوله « هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، ورفض البعض الآخر بقوله « هذا حديث باطل عن رسول الله (ص) ما قاله قط ، وأقواله على ضد هذا » \* وقال في قسم ثالث « هذا حديث موضوع ، وكلمات الرسول عليه السلام منزّهة عن مثل هذا التخطيئ ، والرواة مجاميل ٠٠٠ ، ٠١٠ أما الحافظ ابن حجر - من علماء الحديث المعروفين - فقد قال عن حديث موضوع « ان عبارته لا تتلام مع ادب النبوة وفصاحتها » وهناك كتاب « أحاديث القصاص » لابن تيمية ، وفيه يفتد بعض الأحاديث التي وردت على السنة القصاص تفنيديا عقليا موضوعيا - فيقول عن بعضها انه « مخالف لصريح العقل » ويقول في البعض الآخر « ليس معناه صحيحا على الاطلاق » \*

اليس هذا كله نقدا للحديث على أساس فحص العبارة والمعنى والموضوع ؟ فكيف يدعى كاتب او باحث في موسوعة علمية انه لم يحدث مطلقا على مر العصور نقد موضوعي للحديث ؟



ومرة أخرى يبدو جهل بعض الكتاب الغربيين بأصول الديانة الاسلامية التي تصدروا للكتابة عنها في قول أحدهم ان الشريعة الاسلامية لم يكن لها وجود في القرن الأول الهجري بأكمله ، وأن المسلمين « استقروا نظمهم القضائية والإدارية معا كان معمولاً به في البلاد التي فتحوها من قوانين



رومانية. بيزنطية ، أو فارسية ساسانية ، فضلاً عما أخذوه عن التلمود وعن القانون الكنسى الخاص بالكنيسة الشرقية » (٣١) .

وهكذا تم الخلط فى أكبر موسوعة تاريخية صدرت عن يونسكو حتى الآن ، بين الأحكام القضائية - وجعلها مستمدة من القرآن والحديث - وبين النظم الإدارية التى طبقت فى الدولة الاسلامية \* ان الأحكام القضائية فى الاسلام ترتبط بما يعرف باسم القضاء الشرعى ، وقد وُلدت مع مولد القرآن ، لأن القرآن - كما سبق أن أشرنا - ليس كما تصوره بعض الباحثين الغربيين دون فهم أو وعى ، مجرد ترديد لعبارات الوعيد والتهديد ، أو الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، والساعة والنشور .. وإنما القرآن دستور الهى كامل ، به من الأحكام ما يكفل للمعاملين به حياة آمنة مستقرة \* فالجرائم المعروفة فى المجتمع البشرى ، من قتل وسرقة وزنا واعتداء على الأرواح والأموال ، ونهش الأعراس ... وغيرها ، لها أحكامها فى الشريعة الاسلامية ، وهى أحكام منصوبه عليها صراحة فى القرآن \* وقد حاول بعض الباحثين الندديين فى السنوات الأخيرة أن يثبتوا وجود صلة بين الشريعة الاسلامية ، والقانون الرومانى ، ولكنهم فشلوا فى ذلك ، وجاءت كتاباتهم مليئة بالتكهنات ، ينقصها الدليل والبرهان \*

أما القول بأن الشريعة الاسلامية استمدت بعض أحكامها من التلمود

أو القانون الكنسى فقول هراء ، لأن العلاقة بين الطرفين ليست متبادعة فحسب ، بل إنها فى كثير من الأحيان متناقضة متباينة الجذور ، مختلفة الأصول \* ان الشريعة الاسلامية - كما سبق أن أشرنا - ذات أصول دينية سماوية ، فى حين أن كلا من التلمود والقانون الكنسى موضوع ، لا يعترف بهما المسلمون \* ان المسلمين يعترفون بالتوراة والانجيل كما أنزلتا على موسى وعيسى عليهما السلام ، وليس كما يضعتا أو حرفتا فيما بعد \* ومن أوضح ان القول بأن الشريعة الاسلامية أخذت عن التلمود وعن القانون الكنسى ، يرتبط بما رددته الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى ، وما ادعاه

المستشرقون الذين عبروا عن وجهة نظر الكنيسة ، من أن محمدا عليه السلام استقى ديانته عن اليهود والنصارى ، ومن أن القرآن موضوع - من وضع محمد - وأنه استقى ما فيه من أحكام ومعلومات وأخبار وقصص من كتب اليهود والنصارى •

أما بالنسبة للنظم الادارية فى الدولة الاسلامية - وهى التى خلط الكاتب بينها وبين أحكام الشريعة - فيبدو الأمر مختلفا الى حد كبير • ذلك أن العرب الفاتحين لم تكن لديهم خبرة بحكم بلاد واسعة ، ذات جذور راسخة ، وحضارات قديمة ، مثل فارس والعراق والشام ومصر • ولم يجدوا فى القرآن أو الحديث ما يشير من بعيد أو قريب الى كيفية حكم تلك البلاد وترتيب أمورهما وتنظيم مرافقها ، اللهم الا ما يتعلق بالأحكام العامة مثل العدل بين الرعية ، والأخذ بالشورى ، ونحو ذلك • لذلك أبقى العرب المسلمون فى البلاد المفتوحة على كافة النظم الادارية التى كان معمولاً بها قبل الفتح ، والتى ألفها الأهالى فى تلك البلاد ، طالما أن هذه النظم لا تتعارض مع روح الاسلام وأحكامه وآدابه • وهذا فى حد ذاته يعتبر ميزة تشير الى مرونتهم ، وقدرتهم على مواجهة الأوضاع الجديدة دون تزمّت أو تعصب •



وفى موجة الحرص على تشويه صورة الاسلام ، والانتقاص من أثره الحضارى والتاريخى ، حرص كثير من كتاب التاريخ غير المسلمين - فى كتاباتهم عن حركة الفتوح العربية الاسلامية - على التركيز على العامل الاقتصادى كدافع أساسى لتلك الحركة ، والافتلال من شأن العامل الدينى • فبرنارد لوييس فى كتابه « العرب فى التاريخ » يقول أن الحركة لم تكن اسلامية ، وإنما هى عربية ، وإنها جاءت تحت تأثير زيادة السكان فى شبه الجزيرة العربية ، مما دفع العرب الى الهجرة بحثا عن مأوى فى البلاد المجاورة • وهو بذلك يعتبر حركة الفتوح التى انطلقت من شبه الجزيرة فى

القرن السابع للميلاد جُلقة في سلسلة الهجرات السامية التي خرجت من نفس المنطقة على مر العصور السابقة واتجهت الى اقليم الهلال الخصيب . وينتقل من ذلك الى القول بأن الدافع وراء هذه الحركة كان دينويا أكثر منه دينيا ، ويستدل على ذلك بأن من قادة هذه الحركة كان اناس مثل خسالد بن الوليد وعمرو بن العاص ، اللذين وصفهما الكاتب بأن اهتماماتهما بالدين كانت ذات طابع نفعي ، تنقصه الحماسة والوازع (٣٢) .

وهكذا لم يكتف هذا الباحث بالانتقاص من شأن العامل الروحي في تحريك حركة الفتوح الاسلامية ، بل حرص على تجريح بعض اعلام الاسلام من الصحابة الأوائل الذين برزوا في ميادين الحرب والسياسة ، ونسى أن أحد اللذين وصفهما بالتفعية وضعف الوازع الديني ، وصفة محمد عليه السلام بأنه « سيف الله المسلول » ، وقطعا لم يأت هذا الوصف اعتباطا .

أما توماس أرنولد ، فيعبر عن أثر العامل الاقتصادي في الفتوح الاسلامية تبجييرا أكثر جرأة وتطاولا ، فيقول عن هذه الحركة أنها « هجرة جماعة دفعهما الجوع والعوز الى ترك صحاريها المجده ، واجتياح بلاد مجاورة أوفر حظا في الغنى والخيرات » (٣٣) .

ولكن لنا أن نتساءل : هل كان من الممكن أن تتم حركة الفتوح العربية في القرن السابع للميلاد . على النحو الذي تمت عليه . لو لم يكن الاسلام قد ظهر ، وأحدث ما أحدثه من تغييرات شتى في شبه الجزيرة ؟؟

لقد أثار الأستاذ بيكر هذا التساؤل ، ولكنه لم يجب عنه لجابة سليمة مجردة من الأهواء ، فقال أن الجوع والعوز والرغبة في السلب والنهب - وليس الدين - هي القوى الكامنة وراء حركة الفتوح العربية في القرن السابع للميلاد . وأضاف الى ذلك أن دور الدين في تلك الحركة يقتصر على تشكيل رباط الوحدة بين المحاربين ، وتهيئة قوة مركزية لهم (٣٤) .

ولو اعترف هؤلاء الباحثون بأن الاسلام جاء ديانة سماوية عالمية ،  
لأنى بهم هذا الاعتراف الى اصدار حكم أكثر عدالة على حركة الفتوح العربية  
الاسلامية \* ذلك أنه فى ظل هذه الحقيقة أرسل محمد عليه السلام الى ملوك  
البلاد المجاورة وحكامها يدعوهم للسجود فى الاسلام \* ولكن دعوته لم  
تصادف قبولا ، بل ربما صادفت اعتهاانا من بعضهم ، وبذلك شكلت الحكومات  
فى تلك البلاد حواجز حالت دون وصول الدعوة الاسلامية الى الشعوب  
وعامة الناس \* وكان لابد من تحطيم هذه الحواجز ، ولذلك خرجت الجيوش  
الاسلامية من شبه الجزيرة - لا للسلب والنهب ، ولا لفرض الاسلام بقوة  
السيوف مثلما ادعت الكنيسة فى العصور الوسطى - وانما لتحطيم الحكومات  
التي شكلت حواجز حالت دون وصول دعوة الاسلام الى الشعوب \* ولا يوجد  
دليل تاريخى واحد يثبت أن شبه الجزيرة العربية تعرض فى تلك المرحلة  
الزمنية لازمة اقتصادية طاحنة ، أو لانفجار سكانى رهيب من شأنه أن يؤدي  
بالعرب الى الخروج بعيدا عن بلادهم \* وإذا كان الهدف اشباع البطون  
والسلب والنهب ، ألم يجد العرب فى فارس والعراق والشام ومصر  
ما يكفيهم ؟ لماذا ذهبوا هذه المرة - بخلاف الهجرات السابقة التي خرجت  
من شبه الجزيرة - بعيدا الى الاندلس غربا وشمال الهند وحدود الصين  
شرقا ؟ لقد اثبت التاريخ أن الهجرات والغزوات التي خرجت تحت تأثير  
الجوع اتصفت بالقمير والتخريب ، مثلما فعل الهون Huns فى القرنين  
الرابع والخامس للميلاد ، والمغول فى القرن الثالث عشر ، فلماذا اتصفت  
حركة الفتوح العربية فى القرن السابع بأنها حركة تعبير وأنشاء ، بميث  
ما حل العرب فى تلك الحركة فى بلد الا اشاعوا فيه الأمن والاستقرار ،  
ثم الازدهار الحضارى ؟؟ لحل الاجابة على هذه الأسئلة تكمن كلها فى كلمة  
واحدة هى : الاسلام \*

وما دمنّا قد تطرقنا الى الاسلام كظاهرة حضارية قلابد من كلمة حاسمة لتحديد العلاقة بين الاسلام والعروبة وبالتالي تحديد الهوية الحقيقية لتلك الحضارة العظيمة التي توجت العالم اجمع فى العصور الوسطى ، هل توصف بأنها حضارة عربية أم اسلامية ؟ الواقع ان كثيرا من الباحثين تخط بين هاتين الصفتين ، حتى اننا نجد فى المرجع الواحد - مثل « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو - بعض الباحثين يصف مظهرها من مظاهر هذه الحضارة بأنه عربى ، وزميل له - أو ربما الكاتب نفسه - يصف مظهرها آخر بأنه اسلامى . وفى الكلام عن المعلوم ، يصير الكاتب على وصف النشاط العلمى فى تلك الحضارة بأنه عربى وليس اسلامياً ، ويعمل ذلك بدعوى أن عناصر عديدة غير اسلامية اسهمت فى ذلك النشاط (٣٥) \* وتمشياً مع هذا المبدأ يتكلم عن التطور التقنى ، فيضع عنواناً « العالم العربى » ، وتحت هذا العنوان يعالج ذلك التطور فى فارس وفى بلاد ما وراء النهر ، وغيرهما من الاقاليم التى لم تتعرب ، ولكنها كانت أجزاء من الدولة الاسلامية الكبرى (٣٦) \*

وفى نفس الفصل - من نفس الكتاب والمجلد - يعالج أحد الباحثين موضوع المقاييس فيستخدم مصطلح علم القياس عند المسلمين Moslem Metrology (٣٧) \* وفى نفس الكتاب يعالج باحث ثالث موضوع الفن ، فيستخدم مصطلح « الفن الاسلامى Moslem Art (٣٨) \*

وهكذا يتأرجح الباحثون بين لفظى العروبة والاسلام ، وان كان كلاهما عزيز على قلب كل مسلم حتى ان لم يكن عربياً . ذلك أن العروبة والاسلام - فى حالات كثيرة - صنوان لا يفترقان \* ولما كان لابد من حل لهذه المعادلة فاننا نرى كفة الاسلام هى الراجحة ، بمعنى ان صفة الاسلامية لهذه الحضارة ولكافة جوانبها هى الصفة المعبرة عن وجهها الصحيح من الناحية العلمية \*

‘ ولتفضيل ذلك نقول أنه مع اعترافنا بأن نبي الإسلام ينحدر من أصل عربي صريح ، وبأن كتاب الإسلام وهو القرآن نزل بلسان عربي حيين ، وبأن العرب هم الذين حملوا رسالة الإسلام في دورها الأول الأساسى الى خارج شبه جزيرتهم ، وبأن اللغة العربية صارت هى لغة هذه الحضارة المعبرة عن أديبها وعلومها ، الموحدة بين السنة وعقول أهلها ٠٠٠ مع اعترافنا بكل ذلك ، فإننا نقول أنه لولا رسالة الإسلام ما كان لمحمد (ص) دور فى التاريخ ، وما كان قد ظهر القرآن ، وما كان للعرب ذلك الشأن بين أم الأرض ، وبالتالي ما كانت لتظهر تلك الحضارة المورقة التى قدمت الكثير من العطاء للبشرية جمعاء .

وإذا كانت حضارة الإسلام قد استقطبت عناصر عديدة غير عربية – من الفرس والترك والتركمان والاكراذ والبربر ٠٠٠ وغيرهم – فإن الفضل يرجع الى روح الإسلام التى جعلت من هؤلاء جميعا بناء واحدًا وأمة واحدة ، ينعمون جميعا بمناخ من المساواة والعدالة تحت لواء الإسلام .

وإذا كان قد أسهم فى بناء حضارة الإسلام بعض من لا يدينون بالإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم ، فإن الفضل يرجع الى الإسلام الذى كفل لهم حرية العبادة وحرية العمل وحرية الفكر ، ووفر لهم الأمن على أرواحهم وممتلكاتهم ، فانصرفوا جميعا يعملون ويتتجون تحت مظلة الإسلام وبين رحابه .

أما أن نتمسك بصفة العروبة لنصف بها هذه الحضارة ، ونكفى بها عن ذكر الإسلام ، فإننا فى هذه الحالة نكون قد تشبثنا بالفرع وتركنا الأصل . ثم إن من حقنا أن نتساءل : ما هو مصير اللغة العربية ومستقبلها فى العالم إن لم يكن قد ظهر الإسلام ؟

وأخشى ما نخشاه أن يكون العامل الكامن وراء تمسك ذلك النفس بالعروبة ، ليس الايمان بأهمية العروبة فى خلق وإبداع هذه الحضارة ، بقدر ما هو النفور من الاسلام ومحاولتهم عدم ربط تلك الحضارة العظيمة به فى أى جانب من جوانبها . ولكن الحقيقة التاريخية تبقى دائما أعظم وأسمى من العاطفة والأحاسيس اللاشعورية . ولنعلم الجميع أن ما يسمونه القومية العربية لن تكون أبدا بديلا عن الاسلام .





## الحواشي والمراجع

1 — Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages  
Vol. 1, P. 566 ( 1936 )

2 — Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. P. 74-94  
( 1938 )

٣ — انظر في هذا الشأن كتابات كل من :

Aldo Miele, Marcellin Berthelot, Julius Ruska . .

4 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle  
Ages. vol 1 ,P.77 ( 1936 ) .

وجدير بالذكر أن أعمال القسطنطين الاثريتي جمعت وطبعت في مجلدين في مدينة بال  
٠ ( ١٥٣٦ ، ١٥٣٩ )

5 — Quatremere : Mamlouks, I. P. XIII.

6 — « The middle ages regarded the severance between Christian  
Europe and the Muslim East from such a one - sided eccle-  
siastical and clerical Point of view, as was bound to obscure the  
comprehension of historical facts. The Popular version of the  
matter, even among the cultured classes to-day, is still under  
the spell of this tradition :

Inspired by their Prophet, the Arab hordes fall upon the Christian  
nations to convert them to Islam at the point of the sword. The  
thread of ancient development is torn completely asunder.  
Anew civilization, that of Islam, created by the Arabs, takes the  
place of older civilization of Christianity. The Eastern and, Wes-  
tern countries are opposed to each other on term of complete  
entrangement». Cam. Med. Hist. vol. II, chapter XI; P. 329.

7 — Lane - Poole ; Illustrations of Med. Thought, P. 5 &  
Eyre : European Civilisation, vol. 3, P. 324.

8 — « For the occidental reader, there are grave difficulties in  
attaining a balanced understanding of the historical role of  
Muhammed . . One difficulty is that some occidental readers

are still not completely free from the prejudices inherited from their medieval ancestors. In the bitterness of the crusades and the wars against saracens, they came to regard the Muslims, and in particular Mohammed, as the incarnation of all evil and the Continuing effect of the propaganda of that period has not yet been completely removed from occidental thinking about Islam. It is still much commoner to find good spoken about Buddhism than about Islam ... ».

Montgomery Watt : The Cambridge History of Islam.  
vol. 1; P. 30 ( 1970 ).

9 — Cam. Med. Hist. vol. 2, Chapter -X- P. 305 ( 1976 ).

10 — « Mohomet, as we might have been expected, conceives the Resurrection after the most crudely materialistic fashion ».  
Idem, P. 308.

11 — Ibid.

12 — « It is clear that the religion revealed to Mohammed was syncretism of Jewish and Christian doctrines, supplemented by Arab national pagan traditions. » History of Mankind - vol. III; 540 - 541.

13 — « The book is a collection of oratorial extracts, which are addressed to listeners, not to readers... »  
Idem; P. 542.

- ( 35, 29 ) ٢٩ — « ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلاة » فاطر ، ٢٩  
( 2, 121 ) ١٢١ « والذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته » البقرة ، ١٢١  
( 2, 102 ) ١٠٢ « وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن » البقرة ، ١٠٢  
( 2, 44 ) ٤٤ « اتأمرون للناس بالبروتنسوا انفسكم وانتم تتلون الكتاب » البقرة ، ٤٤  
( 73, 4 ) ٤ « وزاد عليه ورتل للقرآن ترتيلا » المزمل ، ٤  
والى جانب هذا لحن على قراءة القرآن ، يطالب الاسلام المسلم بان يصنع الاستماع الى القرآن اذا تلى على معاصمه .  
( 7, 79 ) ٧٩ « واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون » الاعراف ، ٧٩  
( 33, 63 ) ٦٣ — « وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا » الاحزاب ، ٦٣  
( 4, 82 ) ٨٢ « ولا كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » النساء ، ٨٢  
( 28, 77 ) ٧٧ — « ولا تنص نصيبك من الدنيا » القصص ، ٧٧

18 — « The distinctions between lawful and unlawful food are

largely borrowed from Judaism ».  
Cam. Med. Hist. vol. II, Chapter 10; P. 315.

19 — Idem; Ps. 309 & 314.

( 19, 13 )

٢٠ — سورة مريم ، ١٥

٢١ — منيرة ابن مضام ، ج ٢ ، ص ٩٤ — ٩٨ .

٢٢ — سورة المائدة ، ١٨

٢٣ — « ود كثير من اهل الكتاب لو يرونكم بعد ايمانكم كفارا ... فاعفوا واصفحوا  
حتى ياتي الله بامره ، ان الله على كل شيء قدير » . البقرة ، ١٠٩

24 — Margoliouth : Muhammad and the Rise of Islam, P. 362  
(1923) .

25 — Albert d' Aix ( Recueil des Historiens des Croisades —  
Historiens Occidentaux, IV. P. P. 292 - 293 ) .

26 — « Non Moslems have to pay both Kharag and djizya ...  
there is thus very strong inducement for them to undergo  
conversion to Islam, whether to be free of the heavy taxes or  
to enjoy the rights of citizenship. ».

History of Mankind, vol. 3, chapters, P. 544

٢٧ — أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ( ت ١٩٢ = ٨٠٨ م ) : كتاب الخراج — طبعه

بولاقي ١٢٠٧ هـ .

28— « It was not the religion of Islam which was by that time  
disseminated by the sword, but merely the political sovereignty  
of the Arabs.»

C. H. Becker ( Cam. Med Hist.; vol. II, P. 330 ).

29— « The rite of circumcision prevailed everywhere in heathen  
Arabia and was retained by the followers of Mahomet, but  
it is never mentioned in the Koran, and does not properly form  
part of religion of Islam ».

Bevan : ( Cam. Med. Hist. vol. II. Chapter X, P. 315 ).

30— « Professor Jussi Aro points out that there is almost never  
any question of a historical criticism of the text of The Hadith.  
There is only the mechanical criticism of the Isnad or the Chain  
of transmitters ».

Hist. of Mankind; vol. III; P. 573; note 1.

31— « It has noted that throughout the greater part of the  
first century of Hegira, Moslem law in any strict sense of the  
word did not exist ... Moslem attitude in this respect goes for  
to explain the very great measure in which they adopted the  
judicial and administrative institutions of the territories they

conquered, stemming as these did from Roman-Byzantine Law, Persian Sassanian Law, Talmud Law, and the Canon Law of Eastern Church ... »

History of Mankind; vol.III; P. P. 544 - 545.

- 32— That the driving force of the conquests was worldly rather than religious is shown by their outstanding figures, men of the type of Khaled and A'mr, men whose interest in religion was perfunctory and utilitarian ».

Bernard Lewis : The Arabs in History; P. 56. ( 1966 ).

- 33— This expansion of the Arab race is more rightly envisaged as the migration of a vigorous and energetic people driven by hunger and want, to leave their inhospitable deserts and over run the richer lands of their more fortunate neighbours ».

T. W. Arnold : The Preaching of Islam; P. 46 ( 1968 ).

- 34— « Hunger and avarice, not religion, are the impelling forces, but religion supplies the essential unity and central power ».

C. H. Becker. ( Can. Mod. Hist. vol. 2; Chapter XI;P. 332).

- 35 — (Arab science rather than Moslem science is the accurate description of the body of scientific knowledge, which found expression in Arabic throughout the territories ruled over by Islam. Scientific works come in many instances from men who were not Moslems, and the religious qualifications often would be a false reflection of facts. Arab civilization was the product of the activity of nearly all peoples, of various confessions and races, occupying the immense area where Islam was the predominant faith. Throughout the Middle Ages, Arabic was the language of Intellectual progress in the Moslem World.)

History of Mankind; vol. III; P. 641.

- 36 — Idem; P. 311.

- 37 — Idem; P. 321.

- 38 — Idem; P. 783.

(٢)

أضواء جديدة علي حركة الردة

في صدر الاسلام



عندما نفكر في إعادة كتابة التاريخ ، علينا أن نضع أمامنا هدفين أساسيين ، أولهما تنقية التاريخ. مما علق به من شوائب وخرافات وأوهام ومبالغات - وربما افتراءات - الصقها به الزمان ، وصارت مع الأيام جزءا من الرواية التاريخية . والهدف الثاني هو محاولة تفسير الأحداث التاريخية تفسيراً صحيحاً يتفق مع الواقع والحقيقة ، بعيداً عن الأوهام الشخصية والذمرات الإقليمية أو المحلية ، والتشدد الديني ، والتعصب المذهبي ، والتخيز الفكري .

ذلك أن المشكلة الكبرى التي تواجهنا في نراستنا لمصادر التاريخ عموماً ، هي اعتماد اللاحقين على ما دونه السابقون ، ونقلهم عنهم في كثير من الأحيان نقلاً أعمى دون وعي أو تمحيص أو تفنيد . وهذا هو السر في تشابه الروايات - وربما تطابقها - في مختلف كتب التاريخ عن حادث بعينه . وفي كثير من الحالات يكون سبب هذا التشابه أن أصل الرواية واحد ، نكراها على نحو معين مؤرخ سابق ، ثم نقلها عنه - وعن بعضهم البعض - من جاء بعده من المؤرخين ، حتى ليخيل لمن يرجع إلى عشرات المصادر أن الرواية حقيقية ، وأن هناك إجماعاً على صحتها . وهنا يكمن الخطر ، لأن الأصل الذي نقل عنه اللاحقون قد يكون مبالغاً فيه ، أو متحيزاً لجانب معين ، أو غير صحيح .

ومن المواضيع الحساسة في التاريخ الإسلامي التي تتطلب وقفة خاصة طويلة من الباحثين ، للحكم عليها حكماً أميناً صادقاً ، تلك الحركة المعروفة بأسم حركة الردة في صدر الإسلام . ذلك أننا نعتقد أن هذه الحركة أسيء فهمها وتصويرها في التاريخ ، فضلاً عن أنها لم تعطل أو تفسر التفسير الراقع السليم .

(م ٤ - تاريخ الإسلام)

فعندما نتتبع مسيرة الأحداث في السنوات الأخيرة من حياة الرسول  
- عليه الصلاة والسلام - نجد لجماعا من الرواة وكتاب السيرة والتاريخ  
: **عنه** **عليه** **السلام** **أن** **في** **السنة** **التاسعة** **للهجرة** - أقبلت عليه الوفود تمثل  
قبائل شبه الجزيرة العربية تعلن إسلامها . ولم يلبث - عليه الصلاة  
والسلام - أن حج حجة الوداع في السنة العاشرة ، ثم مرض وتوفي في  
أوائل السنة الحادية عشرة .

وثمة حقيقة أخرى أجمعت عليها المصادر والروايات المعاصرة ، هي أن  
الرسول صلى الله عليه وسلم ما كاد يعود من حجة الوداع في السنة العاشرة  
للهجرة حتى بلغه خروج الأسود المنسي باليمن ، وهي أول ردة في الإسلام .  
وتبع ذلك خروج كثير من القبائل في شتى أنحاء شبه الجزيرة العربية، وخاصة  
بعد أن شاع خبر مرض الرسول صلى الله عليه وسلم ثم وفاته ، وصعدت  
( كثرت الأرض وتضرعت ، وارتدت من كل قبيلة عاة أو خاصة ، الا قريشا  
وثقيفا ) على قول الطبري .

وهنا لا بد لنا من وقفة لتقييم الحقائق السابقة :

من الخطأ والمبالغة اعتبار مجيء الوفود الى الرسول صلى الله عليه  
وسلم في السنة التاسعة للهجرة لتعلن إسلامها دليلا على إيمان القبائل  
بالإسلام كمقيدة ، والقول بأن ذلك يعبر عن انتشار الإسلام في شتى أنحاء  
شبه الجزيرة العربية وتغلغل تعاليمه ومبادئه في قلوب الناس . ذلك أنه  
يتعذر علينا فهم الحقيقة الخاصة بأن آلاف الافراد ، من شتى القبائل المتناثرة  
في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية ، اقتنعوا بالدين الجديد في مدى  
سنوات قليلة ، مع عدم وجود وسائل دعاية أو اعلام أو معرفة . لو كانت  
هناك صحافة أو إذاعة أو طباعة ، لقلنا أن الاعلام أتى ثماره ، وأن آلاف  
النسخ التي طبعت من القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول جذبت الناس الى



الضراط المستقيم . ولكننا نعلم من واقع السيرة النبوية والمصادر الأولى ان حفاظ القرآن عند وفاة الرسول ( صلى الله عليه وسلم ) كانوا قليلين ، وقد خشي على القرآن من الضياع عند تناقص عددهم في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، نتيجة الموت أو الاستشهاد ، فأشار عليه بعض المخلصين من الصحابة بالاسراع في جمع القرآن .

يروى الطبري ان سبعة من صحابيا من حفظة القرآن استشهدوا في معركة اليمامة ضد مسيلمة الكذاب ، الامر الذي افزع عمر بن الخطاب ، وجعله يخشى ان يتبدد القرآن ، فذهب الى أبي بكر وقال له : « ان القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، واني اخشى ان يستمر القتل بالقراء بالموطن فيذهب كثير من القرآن » واني ارى ان يجمع القرآن » . فقال له أبو بكر : كيف تفعل ما لم يفعله رسول الله (ص) » . ويروى أبو بكر رضي الله عنه - ما تم بعد ذلك ، فيقول « فلم يزل عمر يرأى حتى شرح الله صدرى لذلك ، ورايت في ذلك الذي رأى عمر » . وكان ان كلف أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت - رضي الله عنهما ، وعن الصحابة اجمعين - بان يقفا على باب المسجد ويطلبا من كل من يحفظ القرآن ان يذكر لهما ما يحفظ . فوقف عمر وصاحبه على باب المسجد ، ونادى : « من كان ثلثي من رسول الله ( ص ) شيئا من القرآن فليأت به » .

وتعني من هذه القصة نتيجة واحدة : اذا كان هذا شأن القرآن الكريم عند وفاة الرسول (ص) ، واذا كان هذا هو عند حفاظ القرآن الكريم في تلك المرحلة ، فماذا كان نصيب القبائل العربية الضاربة في شتى انحاء بؤبادى شبه الجزيرة من كتاب الله ؟ وهل ينتظر أن يكون بعضها قد ألم به اماما كافيا واستوعب احكامه ، لينشرح في ضوئه صدره لدين الله ؟؟

حقيقة ان الرسول ( ص ) ارسل بعض الصحابة الى القبائل - مثل غلى بن أبي طالب - الى اليمن ، وعمر بن العاص الى عمان - ولكن هذا

حدث في وقت متأخر - في السنة العاشرة للهجرة ، قبيل انتفاضة القبائل فيها عرف باسم حركة الردة • ولم يكن باستطاعة هؤلاء مع قلة عددهم من ناحية ، وسعة انتشار القبائل العربية من ناحية ثانية ، وضيق الوقت وتلاحق الأحداث بسرعة من ناحية ثالثة ، أن يشقوا طريقا للإسلام الى قلوب قطاع عريض من عرب شبه الجزيرة •

وهكذا فإن أقصى ما نسمعه عن انتشار الإسلام في تلك المرحلة لا يتعدى اشارات لا يمكن أن نجعلها أكثر مما تحتفل ، لنقول أن الإسلام كمفيدة لها تعاليمها ومبادئها ، وكرسالة لها نظرتها الى الحياة ومشاكلها ••• كان قد تطرق الى قلوب الغالبية الكبرى من العرب عندئذ • ومن أمثلة ذلك ما يقال من أن البعض - مثل مكسوك حمير - كتبوا الى الرسول (ص) مقربين بالإسلام ، فكتب اليهم الرسول ( ص ) ( يأمرهم بما عليهم في الإسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم ) (١) فهل كانت تكفي مثل هذه العملية السطحية لاقتناعا بأن مثل هؤلاء دخلوا فعلا بأحاسيسهم في دين الله ، وتشربت قلوبهم تعاليمه وأركانها وأدبايه ؟؟

بل لعنه من القريب أن نسمع عن بعض الرسل الذين أوفدهم رسول الله ( ص ) الى قبائل العرب لتبصيرهم بالإسلام ، أن الايمان لم يكن قد رسخ في قلوبهم بعد • من ذلك ما يقال من أن هذفة بن علي ملك اليمامة أرسل الى النبي ( ص ) وفدا ، فيهم مناجاة والرجال • وأقام الرجال عند الرسول ( ص ) حتى قرأ البقرة وغيرها وتفقّه ، وعندئذ بعثه الرسول معلما لأهل اليمامة ، فاذا به يرتد ويضم الى مسيلمة الكذاب ، ويشهد أن رسول الله (ص) أشرك مسيلمة معه ، فكانت قتلته أشد من قتلته مسيلمة (٢) • وإذا كان هذا هو شأن المعلم الذي أرسله الرسول ( ص ) الى أهل اليمامة ( ليشد من أحر المسلمين ) فماذا ننتظر من أناس لم يروا الرسول ولم يسمعوا منه ، ولم يقرأوا بين يديه أية واحدة من آيات القرآن الكريم ، ولم يعرفوا عن

### الاسلام الا صورة غير واضحة رواها القصاص والاخباريون ؟؟

ان مجيء وفد من بضعة افراد - غالبا دون العشرة - ليعلم دخول قبيلة بأسرها في الاسلام ، لا يعنى ان افراد هذه القبيلة قد آمنوا فعلا بهذه العقيدة الجديدة . والذي نعتقد ان القبائل العربية أعتزت امام سقوط مكة في قبضة الرسول ( ص ) ، وانكسار قريش امامه ( ص ) ، واندركت انها لا تستطيع الصمود امام تلك القوة الجديدة الكاسحة ، فارسلت وفودها تعلن استسلامها ودخولها في الطاعة . ولما كانت تعلم ان الدخول في الاسلام هو الشرط الوحيد لموادعة المسلحين واتقاء خطرهم ، فان استسلامها جاء في صورة اعلان اسلامها .

ولا يخفى علينا ان احلال تعاليم الاسلام في القلوب محل عقائد راسخة موروثه ، يتطلب جهدا وإقناعا وقتا . ذلك ان هذا الامر لايد له اولا من تفرغ القلوب والصنوبر من الشحنة الفاسدة الكامنة فيها . وبعد تنظيفها جيدا يعاد شحنها بشحنة اخرى سليمة من تعاليم الاسلام ومبادئه . وفي الحالتين - حالة التفرغ وحالة الملء - لايد عن ان تتم العملية تدريجيا - وبأناة وصبر - حتى تكون سليمة مثمرة .

لماذا لم تحدث ردة عن الاسلام في بعض البلاد التي فتحها المسلمون بعد ذلك مثل مصر مثلا ؟ لأن انتشار الاسلام في تلك البلاد لم يتم سريعا في مدى بضع سنوات قليلة ، وانما استغرق قرونا طويلة . ويعطى المؤرخون - مثل ماسينيون - سنة ٢٣٩ هـ ( ٨٥٣ م ) أهمية خاصة في تاريخ انتشار الاسلام في مصر ، لأنه منذ هذه السنة أخذت تختفى ثورات الاقباط ، مما يدل على ان غالبية اهل البلاد صارت فعلا من المسلمين (٢) . وكان ذلك بعد الفتح العربي لمصر بأكثر من قرنين من الزمان . أما في شبه الجزيرة العربية ، فاننا نريد ان نصور الاسلام وقد انتشر بين قبائلها في مدى عامين !!

ثم ان علينا ان نذكر دائما ان الاسلام يمثل من بعض زواياه ثورة

اجتماعية بكل معاني الكلمة ، وليس مجرد شهادة يطلق بها أي طقوس وفرائض تؤدي . لقد استهدف الاسلام احيال مجتمع سليم محل مجتمع فاسد ، واستبدال عادات وتقاليده غفنة باخرى كريمة ، ونشر سلوك اجتماعي قويم بدلا من آخر متحرف .

ومن دراستنا للتاريخ نستطيع ان ندرك ان انقلابا عسكريا او سياسيا يمكن ان ينجح في مدى ساعات ، وان تحولا اقتصاديا يمكن ان يتم في مدى أعوام قليلة . اما ثورة اجتماعية شاملة فلا يمكن ان تكتمل في مدى جيل واحد ، ولا بد لها من بضعة أجيال لتؤتي ثمارها . ذلك انه يصعب على البشر ان يتخطى بسرعة عما ورثه عن آيائه وأجداده من عقائد وعادات وتقاليد . ولد وثنى في ظلها ، ورأى آباءه وأجداده يدينون بها ، وغدت جزءا لا يتجزأ من تكوينه الروحي والفكري والنفسي . وجاء مصداق ذلك في القرآن الكريم ( بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ) وكذلك ما ارسلنا من قبلك من قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ( وكذلك قوله تعالى : ( واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، أولئكَ كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ) (٤) وهكذا يبدو ان التمسك بتراث الآباء والاجداد وسنتهم وعقائدهم وتقاليدهم هو امر طبيعي في النفس البشرية ، يحتاج تغييره الى جهد كبير ، ووقت ليس بقصير .

ولذا نرجح ان القرار الذي اتخذته غالبية القبائل العربية ، في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بالدخول في الاسلام كان قرارا سياسيا ، استهدفت به زعامات تلك القبائل المحافظة على كياناتها ، ودرء خطر المسلمين عنها . وليس معنى ان هذه القبائل ارسلت وفودا الى الرسول ( ص ) تعلن اسلامها انها فهمت ما هو الاسلام ، او انها آلت بروحه وأمنت بتعاليمه ، وحزنت على النخول فيه .

ويعتد. لئلا ينقطع إمام الآية الكريمة ( قالت الاعراب أعنا قل لم  
تأمقوا ولكن قولوا آمبينا ) (٥) ففي رواية للطبري أن المقصود في هذه الآية  
إعجاب بني إسد في خزيمه (٦) . وأيد أبو حيان هذا الرأي . وقال إن بني  
إسد خزيمه قبيلة تجاور البنية ، أظهروا الإسلام وقلوبهم دخلت انبعا يحبون  
المغانم وعرض الدنيا . ويرد ذلك بقوله (مزينة وجهينة واسلم وأشجع وغفار ،  
قالوا : آمنا فاستحققنا الكرامة ) فرد الله تعالى عليهم بقوله : ( قل لم تؤمنوا ،  
ولكن قولوا اسلمنا ) فهو اللفظ الصادق من أقوالكم ، وهو الاستسلام والانقياد  
ظاهرا ، ولم يواطئه أقوالكم ما في قلوبكم . فلذلك قال : ولما يسخر الإيمان  
في قلوبكم . وللفظ ( ولما ) هنا فيه معنى التوقيف ، مما يدل على أن هؤلاء  
قد آمنوا فيما بعد (٧) .

ويسوقنا هذا إلى تحديد معنى الإسلام ، والفارق بينه وبين الإيمان .  
قال ابن منظور في لسان العرب ( الإسلام والاستسلام : الانقياد . والإسلام  
من الشريعة : اظهار الخضوع و اظهار الشريعة ، والمترام ما أتى به النبي (ص)  
وبذلك يحقن الدم . والإسلام باللسان والإيمان بالقلب ) . (٨) أما الزمخشري  
فيقول : الإيمان هو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس ، أما الإسلام فهو  
الدخول في السلم ( فاعلم أن ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطاة  
القلب فهو إسلام ، وما واطا فيه القلب والمعبان فهو إيمان ) (٩) ويوضح  
ابن كثير هذا فيقول ( أن الإيمان أخص من الإسلام ، ويدل عليه حديث جبريل  
عليه السلام حين سأل عن الإسلام ثم عن الإيمان ثم عن الإحسان ، فترقى من  
الاعم إلى الأخص . عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ( سأل النبي (ص)  
ما الإيمان ؟ قال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه وبرسوله وتؤمن  
باليوم الآخر . قال : ما الإسلام ؟ قال : الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به ، وتقيم  
الحجاة . وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان . قال : ما الإحسان ؟ قال :  
أن تعبد الله كأنك تراه . فإن لم تكن تراه فإنه يراك ) (١٠) . روى الإمام أحمد  
عن سعيد بن أبي وقاص رضي الله عنهما : أعطى رسول الله (ص) رجلا ولم

يُضْطَرُّ زَجَلًا مِنْهُمْ شَيْئًا \* فَقَالَ سَعْدُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ : أَعْطَيْتَ قُلَانَا وَفُلَانَا ، وَلَمْ تَعْطِ فُلَانًا شَيْئًا وَهُوَ مُؤْمِنٌ \* فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) : أَوْ مُسْلِمٌ ؟

ويقول الطبري : الإسلام الكلمة والإيمان العمل \* وفي تفسير ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) يقول الطبري : قال الله لنبيه (ص) ، قل لهم لم تؤمنوا ولكن استسلمتم خوف السيأ والقتل (١٢) ويروي ابن كثير في تفسير هذه الآية — عن سعيد بن جبير ومجاهد — ما نصه ( ولكن قولوا أسلمنا ) أي استسلمنا خوف القتل والسبي ١١

وفي ضوء هذه التفسيرات والشروح ، نستطيع أن نقرر موقف القبائل العربية عندما أرسلت وفودها في السنة التاسعة للهجرة تعلن إسلامها \* ذلك أن إسلامها كان استسلاما — خوف القتل والسبي — وليس إيماناً بالإسلام كعقيدة وأسلوب ومنهج \* لقد خافت هذه القبائل أن يحل بها ما حل بغيرها ، بعد أن تحقق انتصار محمد — عليه الصلاة والسلام — على قريش ، وبعد أن تم له فتح مكة ، فأصرعت تعلن استسلامها له ، ودخلها في طاعته \* ولما كانت سياسة الإسلام واضحة تجاه المشركين ، تتلخص في قوله تعالى ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) فإن القبائل العربية عندما أعلنت استسلامها جاء ذلك مصحوباً بإعلانها قبول الإسلام كعقيدة ، دون أن يفهموا عقيدة الإسلام ويستوعبوها ، وإنما قال القوم ذلك بالسنتهم ( ولم يصدقوا قولهم بفعلهم ) على قول الطبري \*

ومن ناحية أخرى ، فإنه لا ينبغي أن يتوهم البعض تضارباً بين هذا التفسير وبين قوله تعالى : ( إذا جاء نصر الله والفتح \* ورايت الناس يدخلون في دين الله أفواجا \* ) \* روى عن جابر بن عبد الله أنه عندما سمع بالردة أخذ يئكي ويقول : سمعت رسول الله (ص) يقول أن الناس دخلوا في دين الله أفواجا ، وسيخرجون من دين الله أفواجا \* !! ولعله — عليه الصلاة والسلام — عندما قال ذلك كان يحس بأن نسبة كبيرة من هؤلاء الناس كانوا مسلمين

ولم يكونوا مؤمنين .

وصفوة القول أن الرسول عليه الصلاة والسلام عندما حج حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة ، ثم انتقل إلى جنات ربه في العام التالي ، لم يكن الإسلام - كعقيدة - قد تغلغل في قلوب الغالبية الكبرى من عـسـرب شبه الجزيرة ، وإن القبائل التي أعلنت ردتها - قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وعقب وفاته - كانت في حقيقة الأمر قد أعلنت استسلامها دون أن يكون معظمها قد آمن بالإسلام . وبناء على ذلك لم تكن هناك ردة عن الإسلام كعقيدة ، وإنما كان هناك خروج عن الطاعة وتمرد على السلطة ... طاعة الحكومة الإسلامية في المدينة ، وسلطة قريش التي أخذت تبأشرها باسم الإسلام على كافة أنحاء شبه الجزيرة العربية .



وإذا كانت الغالبية لكبرى من القبائل العربية التي أعلنت إسلامها قد فعلت ذلك حقناً للدماء وخوف البساء والقتل ، فإنه يبدو أنها عندما فعلت ذلك لم تكن تعرف بوضوح ما يلقيه هذا الأمر عليها من التزامات وفروض ، ربما بدت في نظرنا نحن اليوم طليعية وهينة ، ولكنها سرعان ما بدت غير ذلك في نظر غالبية العرب أنفسهم . حقيقة أن الوفود أظهرت الطاعة والامتثال لأمر الرسول (ص) عندما كان ( يأمرهم بما عليهم في الإسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم ) وعادوا إلى ربوعهم وقبائلهم ليبلغوهم الرسالة . ولكن الأمر لم يكن بهذه السهولة ، إذ بدت الصعوبة عند التطبيق ، فأتضح للكثيرين منهم أن النهوض بما عليهم في الإسلام والامتثال لما حرم عليهم ، معناه الخروج عما ألفوه ، وعما وجدوا عليه آباءهم ، وتغيير مجرى حياتهم الدينية والاجتماعية والفكرية ، والحد من حريتهم الشخصية التي طالما اعتزوا بها ، وفاخر بها آباؤهم وأجدادهم .

ومن المعروف أن جو الصحراء يخلق الحرية . وفي بيئة شبه الجزيرة العربية عاش العربي منذ أقدم العصور يعتز بحريته ويحرص عليها ويذافع

عنها . ومهما يذاع عن مساوىء العصبية القبلية ، فاننا اذا حللنا هذه الظاهرة  
نلمس فيها مظهراً من مظاهر الحفاظ على حرية القبيلة ، وهى الوحدة  
الاجتماعية والسياسية والادارية والاقتصادية التى يعترف العربى بانتعائى اليها ،  
ويفخر بها على غيرها من القبائل . ومن واقع هذا الاحساس انفجرت حروب  
طويلة بين القبائل العربية قبل الاسلام ، وكثير منها استمر بعد الاسلام ،  
بداخل شبه الجزيرة العربية وخارجها . ويعبر ابن خلدون عن هذه الظاهرة  
تعبيراً صافياً حين يقول ( ان العرب اصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض ) .  
حقيقة ان الاسلام - كديانة سماوية كريمة - كفل حرية الفرد وحرية  
المجتمع ، حرية الفكر وحرية العمل وحرية الحركة . ولكن الاسلام وضع هذه  
الحرية فى اطار بارز من الانضباط والاعتدال وعدم الاسراف والتمسك بمكارم  
الاخلاق ، مع مراعاة تحقيق التوازن الدقيق بين حرية الفرد وحرية المجتمع ،  
وبين حرية الذات وحرية الغير . ان لفظ الحرية جميل فى معناه ومدلوله  
وروحه ولكن حرية بلا ضوابط معناها الانحلال والفوضى والتسيب . واذا  
كان الاسلام قد شرع حقوقاً للفرد ، الا انه فرض عليه واجبات تجاه الله ،  
وتجاه نفسه ، وتجاه المجتمع الذى يعيش فيه ، وتجاه الدولة التى ينتمى اليها  
ويحيا فى ظلها لتوفر له حياة آمنة وتقدم له خدمات متعددة .

ولكن يبدو ان نسبة كبيرة من العرب الذين اعلنوا اسلامهم فى حياة  
الرسول ، سرعان ما ضاقوا ذرعاً بالواجبات التى فرضها الاسلام عليهم ،  
ورأوا فيها انتقاصاً من حريتهم الشخصية والاجتماعية ، ومساساً بكبريائهم  
وانفتهم ، الامر الذى ادى بهم الى النفور من الاسلام ، تخلفا عما اعتبروه  
قيوداً فرضها عليهم .

من ذلك ان بعضهم رأى فى نهى الاسلام عن الخمر والميسر ، واعتبارهما  
رجساً من عمل الشيطان انتقاصاً من حريتهم ، وهم الذين ألفوا شرب الخمر  
ولعب الميسر . يروى الطبري ان بنى حثيفة فى ابهرين ما كانوا يعلون ردتهم  
حتى اغرطوا فى الشراب ، فطلب عليهم المسكر ، الامر الذى حكن المسلمين من



التغلب عليهم ( فوضعوا السيف فيهم حيث شاءوا ) ( ١٣ ) .  
أما الصلاة فقد رأى فيها البعض قيودا من حريتهم ، وربما ينتقص  
من كبرياتهم وأنفقتهم ، بما تحويه من ركعات وسجودات عدة مرات يوميا ،  
والامر الذي جعلهم يرجون إعفاءهم منها أو التخفيف من عدد مراتها . ومن  
ذلك أن مسيئمة الكذاب عندما تزوج صبحا قالت لـ ( اصدقني صداقا - فطلب  
منها أن ينادى مؤذنها في أصحابها ) أن مسيئمة بن حبيب رسول الله قد وضع  
عنكم صلاتين مما أتاكم به محمد ، صلاة المشاء الآخرة وصلاة الفجر ( ١٤ ) .  
ويذكر صاحب كتاب الاغانى أنه قد وضع عنهم صلاة العصر فقط ، وأن ( بنى  
تميم الى الآن ( ١٥ ) بالرمل ( ١٦ ) لا يصلونها ، ويقولون : هذا حق لنا ومهر  
كريمة منا لا نرده ) ولا شك في أن مسيئمة أراد برفع تلك الصلوات التقرب  
إليهم بفعل شيء محبب الى نفوسهم ، والتخفيف مما اعتبروه عبئا على كراهتهم ،  
وتحريرهم مما ظنوه قيودا على حريتهم .

على أنه إذا كان الامتناع عن الخمر والالتزام بإقامة الصلاة من الأمور  
التي يسهل التستر عليها والتهرب منها ، بحيث يستطيع المنافق أن يظهر فيها  
غير ما يبطن ، فإن الأمر اختلف بالنسبة للزكاة . ذلك أنه كان مفروضا في  
الزكاة أن تدفع للعامل الذي تحدده الدولة ، وأن تحصل إلى بيت مال المسلمين  
في المدينة ، بحيث يثبت ما يستحق على كل قبيلة دون تطفيف أو نقص ، وفق  
قواعد ثابتة شرعها الاسلام . وفي هذه الحالة كان لا يمكن التهرب من إيتاء  
الزكاة ، وخاصة أنها ركن من الأركان التي قام عليها الاسلام .

والرؤى كان العرب الذين أعلنوا إسلامهم في حياة الرسول (ص) عرفوا شيئا  
عن تجربته الاسلام ، لأدركوا القيمة الحقيقية للزكاة ، وأهدافها السامية ،  
في تحقيق الرعاية الاجتماعية لقطاعات عريضة من أبناء المجتمع ، وتمكين  
الدولة من النهوض بمسؤوليات ضخمة على الصفيين الداخلي والخارجي .  
ولكنهم في غيبة عن الايمان ، اعتبروا الزكاة عبئا القى بطريقة عشوائية ،  
دون أن يعرفوا ما هناك من شروط لوجوبها ، جثث البلوغ والعقل والحرية

والملكية والتمكّن من التصرف فى المال وتوافر النصاب والحوال ٠٠ بحيث لا يكلف الله نفسا الا وسعها ٠ هذا فضلا عن انهم لم يفتنوا الى حقيقة ما لص عليه الاسلام من ان الزكاة لها مستحقوها الذين حددهم الله تعالى فى محكم آياته ( انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ) ( ١٧ ) ٠

ولكن غالبية العرب الذين خرجوا عن طاعة الدولة - والذين عرفوا باسم المرتدين - لم يروا فى الزكاة الا اثارة يدفعونها لقريش ، وانها بهذا المعنى تحمل بين طياتها دلالات الذلة والخضوع والاستكانة ، الامر الذى يتعارض مع كبرياء العربى وانفته ٠ هذا فضلا عما فيها من عبء مادى نعتبره من وجهة نظرنا خفيفا مقبلا ، ولكن علينا ان نذكر ان حروبا دارت بينهم واياما خلد التاريخ اسماءها ، بسبب النزاع حول مرعى او ناقة او بعير ٠

وقد ظهر هذا الاحساس فى اواخر ايام الرسول (ص) ، اذ ما كاد الاسود العنسى يعلن خروجه فى اليمن ، حتى ارسل الى عمال النبى (ص) يقول لهم : ( ايها المتوردون علينا امسكوا علينا ما اخذتم من ارضنا ، وفروا ما جمعتم ، فنحن اولى به ، وانتم على ما ائتم عليه ) ( ١٨ ) وفى عبارة ( ايها المتوردون ) تبدو نظرة هؤلاء الخارجيين - او المرتدين - الى عمال النبى (ص) ، واعتبارهم دخلاء متسلطين يعبرون عن سيادة قريش ، دون ان يدركوا روح الاسلام ، وما نادى به من طاعة اولى الامر ، بعد طاعة الله ورسوله ٠ وعندما يقول الاسود العنسى لعمال النبى (ص) ( وفروا ما جمعتم فنحن اولى به ) ، فانه يطالبهم برّد ما جمعه من اموال الزكاة يدعوهم ان اهل اليمن اولى بها ، فلنا منه انهم جمعوا هذا المال لقريش دون ان يدري ان فقراء اليمن انفسهم ومساكينه لهم نصيب من اموال الزكاة ٠

ولو كانوا انكروا ما فى الآية الكريمة ( خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ) ( ١٩ ) لعرفوا ان للزكاة هى اسهام مشترك يعهم به القادرون لرعاية شؤون فقراء المسلمين والذهوض بمطالب الدولة الجديدة بما يعود

على المسلمين جميعا بالخير \* ولكنهم لم يعرفوا شيئا من احكام الدين واهدافه \*  
يرى الطبرى ان عمرو بن العاص عند منصرفه من عمان - بعد وفاة الرسول  
(ص) - نزل بقره بن هبيرة بن سلمة بن قشير ، فذبح له واكرم مثواه \* فلما  
اراد عمرو الرحلة ، قال له قره : يا هذا ان العرب لا تطيب لكم نفسا بالاتاة.  
فان انتم اعفيتموها من اخذ اموالها فستسمع لكم وتطيع \* وان ابيتتم فلا ارى  
ن تجتمع عليكم !! وهكذا اعتبر قره بن هبيرة - وهو مسلم - الزكاة (اتاة)  
وليست ركنا من اركان الدين الجديد ، كما اعتبر الفاءها شرطا لطاعة العرب ،  
وبقاءها مبررا لعصيانهم (٢٠) \* ولا شك في ان هذه كانت نظرة غالبية العرب  
الى الزكاة عندما اعلنوا اسلامهم دون ان يلموا الماما كافيا بروح الاسلام  
واحكامه \*

كذلك يصور الطبرى الموقف بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم )  
فيقول انه ما كان ابو بكر يبايع بالخلافة في المدينة ، حتى جاءت وفود العرب  
مرتدين يقرون بالصلاة ويمنعون الزكاة \* \* \* وقدمت هوازن رجلا واخرجت  
رجلا ، امسكوا الصدقة (٢١) اما مرة وثعلبة وعيس ، فقد ارسلوا وفودهم  
على ابي بكر في المدينة ( على ان يقيموا الصلاة وعلى الا يؤتوا الزكاة ) (٢٢)  
ولذا حرص ابو بكر رضى الله عنه في الكتاب الذي ارسله الى قبائل العرب  
المرتدة - على ان يحذرهم بانه امر جيوش المسلمين بمقاتلتهم اذا ابوا دفع ما  
عليهم من زكاة ، حتى ولو اعلنوا شهادتهم بان لا اله الا الله ويان محمدا  
رسول الله (٢٣) \*

ولا ابل على ان قبائل العرب اعتبرت الزكاة اتاة تدفع لمقرش من انه  
عندما بحث الخليفة ابو بكر - العلاء ابن الحضرمي - على قتال اهل الردة  
بالبحرين ، استقبله قيس بن عاصم - الذي كان قد ظل على اسلامه - وقدم  
له الزكاة قائلا (٢٤) :

الا ابلغنا عنى قریشا رسالة  
اذا ما انتهت بينات الودائع

وفي ترجيه الخطاب الى قريش ما يشير الى الاحساس بأن الطاعة كانت مقدمة لها ، وليست لحكومة المسلمين برئاسة خليفة الرسول ( ص ) ، وكان الزكاة مقدمة لها وليست لبيت مال المسلمين .

ولا شك في أن الاحساس بأن الزكاة أداة لقريش تعبيرا عن الخضوع والتبعية ، جاء مصحوبا باستثارة نزعة العصبية القبلية ، وهي النزعة التي تبدو واضحة وسط التيارات التي حركت الردة .

ذلك أنه من الاحكام المترتبة في كتب التاريخ الاسلامي أن الاسلام وحد العرب في شبه الجزيرة ، وجعل منهم دولة واحدة على رأسها سلطة سياسية عليا ، وأنه لأول مرة في تاريخهم خضع العرب لحكومة واحدة مركزها المدينة ، واعترفوا جميعا لها بالسيادة .

هذا القول في نظرنا يتصف بالشمولية والمبالغة ، ولذا فهو في حاجة الى مراجعة ونقاش :

أولا : متى تم توحيد العرب في ظل حكومة واحدة ؟ هل تم ذلك في عهد الرسول ( ص ) أو بعد وفاته ؟

ثانيا : هل يعتبر سعي الوفود الى المدينة في السنة التاسعة للهجرة معنة دخولها في الاسلام اعترافا منها بالخضوع لحكومة واحدة بالمعنى الدقيق لتلك العبارة ؟ وإلى أي حد كان التطبيق العملي لعملية الخضوع هذه ؟

ثالثا : حتى بعد أن أخذت العقيدة الاسلامية ، تتغلغل في قلوب أفراد القبائل المنتشرة هنا وهناك في شبه الجزيرة على المدى القصير أو البعيد ، هل أعطى الأفراد ولاهمهم الأولوية على ولائهم للقبيلة ؟ وهل خضعوا في يوم ما خضوعا تاما لسلطة حكومة اسلامية مركزية ايا كان مركز هذه الحكومة وإيا كان لونها ؟

إن المتتبع لتاريخ العرب داخل شبه الجزيرة منذ ظهور الاسلام - وعلى

مر عصور التاريخ الاسلامى حتى يومنا هذا - يجد أن النزعة القبلية التى ميزت هذا التاريخ قبل الاسلام لم تختف - نسمع فى تاريخ شبه الجزيرة العربية عن دول وعن سلطة ، ولكن مثل هذه الظواهر السياسية لم تستطع أن تمحو مطلقا النزعة القبلية ، وما يرتبط بها من روح العصبية . وفى دراستنا لتاريخ هذه الدول ونشأتها ، وما كان يختلجها من تيارات وخلافات داخلية أدت الى سقوطها ، نلمس اثر العامل القبلى واضحا قويا ، مهما يحاول البعض أن يخفيه أو يتستر عليه . وما زلنا نلمس اليوم فى بعض الأسماء شبه الجزيرة أن ولاء الفرد يتجه نحو القبيلة بدلا من الدولة .

لو كان الأمر مجرد تقاليد وعادات موروثة لأمكن تغييرها أو تعديلها عبر القرون ومع طول الوقت ، ولكن الأمر أبعد من ذلك وأخطر . انها البيئة التى فرضت وضعا معيناً على سكان بقعة من الأرض . انها الظروف الجغرافية التى اكتسبتهم اتجاهات فكرية ونفسية واجتماعية معينة ، وحرصت على حر العصور على أن تغذى هذه الاتجاهات ، وتكسيها صفة الثبات والاستقرار . انها الطبيعة التى كلفت البشر تكييفاً خاصاً . وصيبتهم فى قالب ذى أبعاد معينة ، قد يتسع قليلا أو يضيق كثيرا - حسب الظروف - ولكن مع ثبات الجوهر ، ويقاؤه لا يتغير على مدى القرون .

وقد أدرك هذه الحقيقة العالم المسلم ابن خلدون عندما عقد فصلا فى كتابه الشهير "مقدمة ابن خلدون" (١) ، وفسر ابن خلدون هذه الظاهرة باختلاف الآراء والأهواء فى تلك الأوطان ، بحيث ( أن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتفاض على الدولة ، والخروج عليها ، وإن كانت ذات عصبية ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن فى نفسها منعة وقوة ) (٢٥) .

وقبل أن يتسرع البعض متهما ابن خلدون بتعامله على العرب ، نبادر فتعلن أن هذا العالم الكبير عندما أصدر حكمه المسابق فإنه لم يختص به

العرب وحدهم ، وإنما عجمه على ( الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب ) واختار أن يستشهد على ما يقول بأهل مثله من المغاربة والبربر ، وليس بالعرب ، فنذكر ما نصه ( انظر ما وقع فى ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الاسلام ولهذا العهد ، فإن ساكن هذه الاوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات فعادوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى ٠٠٠ ولما استقر الدين ( الاسلام ) عندهم ، عادوا الى الفؤزة والخروج ٠٠٠ ) .

أما العرب بالذات ، فإن ابن خلدون عندما تعرض لهم فى مكان آخر من مقدمته ، قال ان الملك لا يحصل لهم الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية ، أو إشراف عظيم من الدين على الجملة \* . وفسر ابن خلدون ذلك بأن العرب ( أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والألفة وبعد الهمة ، والمنافسة فى الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم \* فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من انفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشتملهم : من الدين المذهب للغلظة والألفة ) الوازع عن التخاصم والتنافس ( ٢٦ ) .

ومهما يكن فى قول ابن خلدون من مبالغة لا نقرها ، فإنه لمس فى النص السابق حقيقتين على جانب من الأهمية :

الأولى : ما هو معروف عن العرب من ( منافسة على الرئاسة ) بين بعضهم وبعض ، وهذه فى رأينا ظاهرة متوارثة ترتبط جذورها بروح الحياة القبلية وطبيعة البلاد .

والثانية : أن اجتماعهم واتحاد كلمتهم يكون أكثر وضوحاً فى الدين ، لا فى ظل السياسة والحكم .

وهكذا فالتنازع بين العرب عندما توحدوا بعد ظهور الاسلام ، فإن وحدتهم كانت دينية وليست سياسية - وهذه الوحدة الدينية يقصد بها تحقيق الترابط بين القلوب فى ظل الاسلام إيماناً منهم جميعاً بأن لا إله الا الله وبأن

محمدا رسول الله • وهذا هو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى ( والف بين قلوبهم ، لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ، ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم ) ( ٢٧ ) •

وإذا كان الاسلام هو الذى ألف بين قلوب العرب ، وإذا كانت الوحدة التى جمعت العرب فى شبه الجزيرة هى قبل أى اعتبار آخر وحدة دينية ، فإن الاسلام - بروحه ومبادئه - لم يتغلغل فى القلوب الا تدريجيا وعلى مدى سنوات طويلة ، امتدت الى ما بعد وفاة الرسول ( ص ) بحقب وأجيال • وبعبارة أخرى ، فإنه عند وفاة الرسول ( ص ) لم تكن هناك وحدة فعلية ، أو رابطة دينية اسلامية ألقت فعلا بين كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وإنما كانت هناك نزعة قبلية وعصبية هدامة ، وضغائن ومناقصات موروثه تطفو على سطح المجتمع حيننا وتخبر نارها أحيانا •

وإذا كان الله - عز وجل - قد ألف بين قلوب جماعة من أهل شبه الجزيرة فى حياة الرسول ، فإن هذه الجماعة كانت ضيقة النطاق محدودة العدد ، تشمل المؤمنين الذين تغلغل الايمان فى قلوبهم ، ومعظمهم من المهاجرين والانصار ، من قريش وثقيف ، معن خالطوا الرسول ، وتأثروا به ، وانغمطوا بشخصيته ، وتأدبوا بحديثه من قول أو فعل أو تقرير ، واتخذوا منه أصوة حسنة •

والمواقع إن الباحث فى تاريخ الحركة المعروفة بالردة فى صدر الاسلام ، لا يمكنه أن يقلل من اثر عامل العصبية القبلية فى تلك الحركة ، وخاصة ماكان بين اليمينية والمضرية من عداوة راسخة الجذور ، وكراهية متأصلة فى القلوب ، ظلت تشوه صورة التاريخ الاسلامى - فى المشرق والمغرب جميعا - قرونا طويلة • يروى المسعودى ( ٢٨ ) أن معاخرة جرت بين قحطاني وعدنانى فى مجلس أبى العباس السفاح ، فقال القحطاني مفتخرا على ولد نزار « ماذا أقول لقوم ليس فيهم الا دايغ جله ، أو ناسج برد ، أو سائس قرد ( م ) • تاريخ الاسلام ) .

أو ركب عرد ، أغرقتهم قارة (٢٩) وملكتهم امراءه ، ودل عليهم هدهد !! (٣٠) \*

إذا كان هذا هو الحال بين ربيعة ومضر بعد مرور قرن وثلاث على هجرة الرسول ( ص ) ، فهل نستطيع فى ضوء هذه الاحاسيس أن نفسر اشتداد تيار حركة الردة بين العدنانية بالذات ، بعد أن شاعت الإرادة الالهية أن يكون خاتم الانبياء - عليه الصلاة والسلام - من مضر ؟؟ وهنا تضرعنا عبارة نقلها المعاصرون ، ورددها الخليفة المأمون العباسي ، نصها ( ان ربيعة ساخطة على ربها منذ بعث الله نبيه من مضر !! ) (٣١) \*

فى تتبعنا لاحداث حركة الردة ، نلمس شواهد عديدة على أثر العصبية القبلية فى تلك الحركة \* من ذلك أن خالد بن الوليد ما كاد يفرغ من أمر طيء - بعد أن عادت الى الاسلام دون قتال وغنت قوة للمسلمين - حتى اتجه لمنازلة قيس وبنى أسد \* وعندئذ قال له طيء : ( نحن نكفيك قيسا ، فان بنى أسد حلفاؤنا ) فقال لهم خالد ( قاتلوا أى الطائفتين شاتم ) ولكن عدى بن حاتم - وهو القائد الذى وثق فيه أبو بكر وأرسله الى خالد فى طيء - امتنع عن محاربة بنى أسد ، وقال : ( اننا لمتنع عن جهاد بنى أسد لحلفهم : لا لعمر الله لا الفعل ) \* ويضيف الطبرى الى ذلك أن خيل طيء كانت تلقى خيل بنى أسد وفزارة قبل قنوم خالد عليهم ، فيقتشامون ولا يقتتلون ، فتقول أسد وفزارة : لا والله لا نبايح أبى الفصيل ( خالد بن الوليد ) أبدا \* فتقول لهم خيل طيء : اشهد ليقاتلكم حتى تكتنوه أبى الفحل الأكبر (٣٢) !!

وبعادا لنحل اجتماع بنى أسد وغطفان وفزارة - وكلهم من العدنانية - مع طليحة يوم يزاخه ، وهو اليوم الذى أنزل فيه خالد بن الوليد هزيمة نكراء بالحلفاء المرتدين ؟ ربما تتضح الإجابة عن هذا السؤال فيما يرويه الطبرى من أن عيينة بن حصن الفزاري وقف فى ذلك اليوم معانا تأييده لأسد وغطفان ، وقال ( انى لمجد الحلف الذى كان بيننا فى القديم ومتابع طليحة والله لئن نتبع نبيانا من الطيفيين أحب إلينا من أن نتبع نبيا من قريش \* وقد



مات محمد وبقي طليحة ( ٢٣ ) •

كذلك روى الطبري أن طليحة النمرى جاء اليمامة ، فقال : ( أين مسيلمة ؟ ) قالوا ( مه ! رسول الله ) • فقال لا ، حتى أراه ) . فلما جاءه قال ( أنت مسيلمة ؟ ) فقال ( نعم ) قال ( من يأتيك ؟ ) قال ( رحمن ) • قال ( أفي نور أو في ظلمة ؟ ) قال ( في ظلمة ) ، فقال « أشهد أنك كذاب وأن محمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر !! » ( ٢٤ ) •



ويرتبط بالعصبية القبلية وما يتولد عنها من تحاسد وتنافس بين القبائل العربية ، ما نلاحظه في حركة الردة من تسابق في ادعاء النبوة • ذلك أن المظاهر الأساسية لحركة الردة لم تقتصر على رفض الاسلام أو بعض أركانها ، أو رفض الامتثال لسلطة حكومة مركزية والاعتراف بسيادتها ، وإنما جاءت هذه الحركة مصحوبة أيضاً بادعاء بعضهم النبوة ، وهي ظاهرة تستحق الوقوف عندها ومحاولة تحليلها وتفسير ما أحاط بها من ظروف • هل جاء ذلك وليداً لما وصف به ابن خلدون العرب من حب المناقسة في الرئاسة ، وبأن الملك لا يحصل عندهم الا بصيغة دينية ( من نبوة أو ولاية أو اثر عظيم من الدين على الجملة ؟ ) •

هناك حقيقة لا نستطيع أن نففلها ، هي أن النجاح الكبير الذي حققه النبي ( ص ) في حياته ، والزعامة التي صارت لقريش عند وفاته ، غدت مثار حسد كافة القبائل العربية في شبه الجزيرة • ولم تلبث أن أصبحت سيرة الرسول ( ص ) مثلاً يمكن أن يحتذيه أي طغور في أن يحقق لنفسه واقومه ولقبيلته نوعاً من الأهمية والزعامة في مجتمع جن بحب الزعامة وشغف بسير الأبطال ، ودأب على أن يتنذر بهم في رواياته وأشعاره وأخباره •

ان الكثيرين في ذلك المجتمع كانوا طلاب زعامة ورئاسة ، فلماذا

لا يفعلون مثلنا توهموا ان الرسول قد فعل ، ويدعون النبوة ، وبذلك يحققون  
لأنفسهم ولقومهم ما يتطلعون اليه من زعامة ورئاسة ؟

هكذا جفلت حركة الردة بعدد من ادعياء النبوة ، لعل أشهرهم طليحة  
ومسييلة وسجاح \* وهؤلاء حاولوا في تصرفاتهم واقتوالهم ان يتشبهوا  
بالنبي (ص) \* وفيما يلي بعض الامثلة نسوقها للوقوف على الاثر الذي  
تركته شخصية الرسول (ص) في نفوس العرب من ناحية ، ومدى حرص  
ادعياء النبوة على محاكاته في اقواله وافعاله من ناحية اخرى :

اتت مسيلة امرأة من بني حنيفة - تكنى بأُم الهيثم - فقالت ( ان  
دخلنا لسحق(٣٥) ، وان ابارنا لجرز(٣٦) ، قادم لماننا ولنخلنا كما دعا  
محمد لأهل هزيمان ) \* فقال مسيلة ( يا نهار(٣٧) ما تقول هذه ؟! ) فقال  
( ان اهل هزيمان اتوا محمدا (ص) فشكوا بعد ماثلهم - وكانت ابارهم جرزا  
- ونخلهم اثنا سحق \* فدعا لهم ، فجاشت ابارهم ، وانحلت كل نخلة قد  
انتهت حتى وضعت جرائها لانتهائها ، فحكمت به الأرض حتى انشبت عروقا ،  
ثم قطعت من دون ذلك ، فعادت فسيلا(٣٨) حكما ينمى صاعدا ) \* قال :  
( وكيف صنع بالآبار ؟ ) \* قال : ( دعا بسجل(٣٩) ، فدعا لهم فيه ، ثم  
تمضمض بقمه منه ، ثم مجه فيه ، فانطلقوا به حتى فرغوه في الآبار ثم سقوه  
نخلهم ) \* فدعا مسيلة بدلو من ماء ، فدعا لهم فيه ، ثم تمضمض منه ، ثم  
مجه فيه ، فنظوه فافرغوه في ابارهم \*

ويكمل الطبري القصة فيقول : فغارت حياه تلك الآبار ، وطوى نخلهم ،  
وابتا استبان بعد مهلكة(٤٠) .

وقصة اخرى رواها الطبري : اتى نهار الرجال بن عنفوة ، وقال  
لمسيمة : ( برك على مولدي بني حنيفة ) : فقال له ( وما التبريك ؟ ) قال (كان  
اهل الحجاز اذا ولد فيهم مولود اتوا به محمدا (ص) فحنكه ومسح رأسه )  
ويعلق الطبري على ذلك قائلا : فلم يؤت مسيلة بصبي فحنكه ومسح رأسه

الا قرع (٤١) ولثغ (٤٢) ، واستبان ذلك بعد خلهكه .

وثمة قصة ثالثة : قالوا لمسيمة ( تتبع حيطانهم كما كان محمد ( ص ) يصنع ، فصل فيها ) فدخل حائطاً (٤٣) من حوائط اليمامة فتوضأ . فقال نهار الرجال بن عفوة لمصاحب الحائط ( ما يمنعك من وضوء (٤٤) الرحمن ، فتسقى به حائطك حتى يروى ويبتل ، كما صنع بنو المهريّة (٤٥) ؟ ) ففعل ، فعادت يباباً لا يثبت مرعاها (٤٦) .

وهذا القصص قليل من كثير ، ذكرنا بعضه بإيجاز على سبيل المثال لا الحصر ، وأن دل على شيء فإنما يدل على أن ادعاء النبوة وجدوا في الرسول (ص) مثلاً يحتذى في أفعاله وتصرفاته ، فحاولوا أن يحاكيه ليحققوا لأنفسهم مثل ما أراد الله له من رئاسة وجاء .

بل أن ادعاء النبوة حاولوا التشبيه بالنبي عليه الصلاة والسلام فيما أوحى إليه به من آيات محكمات . ولما كانت طاعتهم تقصر عن اختلاق كتاب متكامل يحاكون به القرآن الكريم ، فإنهم أتوا بعبارات مسجوعة مهلهلة المعاني ركيكة المضمون ، لاطعم لها ولا روح فيها ، تتصف معانيها بالسذاجة والضمالة ، وسجعها بالتكلف والسخف .

من ذلك أن المسلمين ظفروا برجل من بني أسد كان عالماً بأمر طليعة ، فقال له خالد بن الوليد ( حدثنا عنه وعما يقول لكم ) . فزعم مما أتى به ( والحمام واليمام ، والصرد الصوام ، قد صحن قبلكم بأعوام ، لبيثفن ملكنا العراق والشام ) (٤٧) .

ويحكى عن سجاح أنه عندما اجتمع معها حلفاؤها على قتال الناس ، وقالوا ( بمن نبينا ؟ يخضم أم يبهدي أم يعوف والابناء أم بالرياب ؟ ) قالت لهم سجاح ( اعدوا الركاب ، واستعدوا للنهب ، ثم اغيروا على الرياب ، فليس دونهم حجاب ) .

أما مسيلمة فكان أكثر اقتباسا لألفاظ القرآن الكريم • ويبدو لنا ان السر في ذلك يرجع الى أن مسيلمة رأى رسول الله (ص) بنفسه وكلحه • ذكر ابن اسحق ان مسيلمة كان من جملة وقد بنى حنيفة الذى قدم على رسول الله (ص) عام الوفود - نسخة تصح للهجرة - وان الرسول (ص) كلمه وبأله (٤٨) هذا فضلا عن ان مصاحبة نهار الرجال بن عنفة لمسيلمة كان لها اثرها • وقد سبق أن اشرنا الى أن نهارا هذا كان قد هاجر الى النخى (ص) ( وقرأ القرآن وفقه فى الدين ) (٤٩) حتى ان الرسول بعثه معلما لأهل اليمامة، فارتد ( وشهد أن محمدا (ص) يقول : ان مسيلمة قد اشرىك معي ) • ويبدو مما كتبه الطبرى وغيره ان مسيلمة كان يستشير نهار الرجال فيما يفعل وفيما يقول ، فكان نهار بحكم خبرته السابقة بأحوال الرسول (ص) ودرأته بالقرآن وأساليبه وحفظه بعض آياته تلقن مسيلمة الكثير • وهذا هو السر - فى نظرها - فى أن مسيلمة كان كثر ادعاء النبوة محاكاة لألفاظ القرآن الكريم، ومع ذلك فان أسلوبه اتصف بالتكلف والركاكة ، ومهانته بالسطحية والضخالة •

من ذلك أن مسيلمة كان يقول لأصحابه ( لما رأيتم وجوههم حسنت ، وأبشارهم صفت ، وأيديهم طفلت ، قلت لهم : لا النساء تاترن ، ولا الخمر تشربون ، ولكنكم معشر أبرار تصومون يوما وتكفون يوما • فسيبمان الله ، إذا جاءت الحياة كيف تحيون ، والى ملك السماء ترقون • فلو أنها جبة خردلة لقام عليها شهيد يعلم ما فى الصدور ، ولا كثر الناس فيها الثيود ) •

ومن ذلك أيضا قوله ( سمع الله من سمع ، وأطعنه بالخير إذا طمع ، ولا زال امره فى كل ما سر نفسه يجتمع • زاكم ريكم فحياكم ومن وحشة خلاكم ويوم بينه انجاكم • فاحياكم علينا من صلوات معشر ابرار ، أشقياء ولا فجار ، يقومون الليل ويصومون النهار ، لريكم الكبار ، ربى الغيوم والامطار ) (٥٠) •

واعتمد أسلوب المتنبيين في المحاكاة الى التشريع \* وكان مما شرعه مسيلة لأصحابه أن من أصاب ولدا واحدا عقبا لا يأتى امرأة الى أن يموت ذلك الابن فيطلب الولد ، حتى يصيب ابنا ثم يمسه \* وبذلك حرم النساء على من له ولد نكر \*

ولما أدركوا الدور الذى لعبه الوحى فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، ادعى المتنبيون أن الوحى ياتيه ، فآخذ بعضهم يصدر أحكاما ويقول ( بذلك أوحى الى ) \* ويقال أنه عندما اجتمع مسيلة بسجاج سألها ( ما أوحى اليك ؟ ) فقالت ( هل تكون النساء يبتدنن ؟ ولكن انت قل ما أوحى اليك ) قال ( ألم ترالى ربك كيف فعل بالحيلي ، أخرج منها نسمة تسمى ، من بين صفاق (٥١) وحشى ) ومازال يخلق لها الاقوال حتى قالت ( أشهد أنك نبي !! ) (٥٢) \*

على انه من الواضح ان هؤلاء الادعياء لم يكن لهم شيء من ادب النبوة يروى الطبرى ان مسيلة كان ( لا يبالي ان يطلع الناس على قبيح ) \* ولعل فى اخباره مع سجاج ما يستثير الاشمئزاز ، فضلا عن خروجه على الاداب العامة التى عرفتها اهل البادية (٥٣) \*

ولم يقف المتنبيون فى محاولاتهم التشبيه بالاسلام ونبي الاسلام (ص) عند هذا الحد ، بل أراد بعضهم أن يكون له بيت حرام يناقسون به البيت الحرام فى مكة ، حتى تؤمه مختلف قبائل العرب ويلتفون حوله \* وكان أن ضرب مسيلة حرما باليخامة ، نهى عنه وأخذ الناس به ، فكان محرما ، ووقع فى ذلك الحرم قرى الاحاليف ، اغتاذ من بنى اسيد كانت دارهم باليخامة ، فصار مكان دارهم فى الحرم \* والاحاليف هم سيحان وثمارة وشر والمارث بنو جروة ، فان اخصبوا اغاروا على اهل اليخامة ، واتخذوا الحرم دغلا - أى موطئا يستترون به - فان نذروا بهم وبخلوه أحجموا عنهم ، وأن لم ينذروا بهم فنذروا ما يريدون \* فكثير ذلك منهم حتى استعدوا عليهم ، وعندئذ قال

مصليمة ( انتظر الذي يأتي من السماء فيكم وفيهم ) ثم قال لهم : ( والليل  
الاطمح (٥٤) ، والذئب الادلم (٥٥) والجدع الازلم (٥٦) ما انتهكت أسيد ، من  
محرم ) وبذلك دافع عن أسيد وبرر عدوانهم وما يأتونه من سلب ونهب .  
فقالوا له ( أما محرم استحلال الحرم وفساد الاموال ؟ ) ثم عادوا للفرار  
وتكررت الشكوى ، فقال ( انتظر الذي يأتيني ) \* ثم قال ( والليل الدامس ،  
والذئب الهامس ، ما قطعت أسيد من رطب ولا يابس ) فقالوا له ( أما النخيل  
مرطبة فقد جفوها (٥٧) وأما المجدران يابسة فقد جفوها ) . فقال ( اذهبوا  
وأرجعوا فلاحق لكم ) \* وهكذا لم يقلح المتنبتون في وضع اطار لنهج سليم  
يحدد المعاملات بين الناس \*

وثمة ملاحظة أخيرة لنا على ظاهرة ادعاء النبوة التي واكبت حركة  
الردة ، هي أن هذه الظاهرة تفجرت في بلاد وعلى ايدي افراد عرفوا المسيحية  
وسمعوا بها ، أو أن لهم صلة بالكهانة \*

ولتوضيح ذلك نقول أن العرب قبل الاسلام - شأنهم شأن معظم الشعوب  
الوثنية - عرفوا الكهانة ، وامتلاً تازيفهم - وخاصة عرب الجنوب أو حمير -  
بأخبار الكهان ، مثل ( طريقة الخبر ) أو ( طريقة الخبر ) التي تنبأت بأخبار  
سد مأرب ، ومثل ( سطيج الفساني ) وغيرهما (٥٨) ولكن الكهانة كانت لا  
تعدى أكثر من معرفة العلوم من الخيب ، فادعى صنف من الكهان أن نفوسهم  
تقد صفت ، فهي مطلعة على اسرار الطبيعة ، وادعى صنف آخر أن الأرواح  
المنفردة - وهي الجن - تخبرهم بالاشياء قبل كونها \*

أما المسيحية ، فقد عرفت شبة الجزيرة العربية قبل الاسلام عن طريق  
الإخبار في الجنوب ، وعن طريق الإتيان من الشمال ، ووجدت كنيسة كبرى  
باليمن ، وأخرى في مزون ( صحار ) بعمان \* أما الليمامة فيذكر ابن الاثير  
أن ملك الليمامة في السنة السادسة للهجرة كان نصرانياً - اسمه هوذه بن  
على - أرسل اليه الرسول سليط بن عمرو يذعوه الى الاسلام (٥٩) -

وجاء التقارب بين الكهانة والنصرانية عند العرب في الجاهلية ، من أن قوما من النصارى ذهبوا الى أن السيد المسيح كان يعلم الغائبات في الامور ، ويخبر عن الأشياء قبل كونها - أشبه بالكهان - لأنه كانت فيه نفس عالمة بالغيب • ولم تكن تلك النفس في غيره من الاشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب • ويضيف المسعودي الى ذلك قوله ( ولا امة خلت الا وقد كان فيها كهانة ) (٦٠) •

والظاهرة التي تسترعى الانتباه أن غالبية ادعياء النبوة ظهوروا على ارض وفي بلاد عرفت المسيحية ، أو اشتهرت بالكهانة • هذا وإن كان ادعياء النبوة قد اختلفوا عن الطرفين ، لانهم - كما سبق أن اشرنا - حاولوا محاكاة الرسول (ص) في سيرته واقواله وافعاله ، فادعوا أنهم أنبياء ، وإن الوحي ينزل عليهم ، وشرعوا لاتباعهم ، وطالبوا لانفسهم بسيادة وزعامة عليهم •

لقد شملت حركة الردة - أو التمرد - معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، شرقها وغربها ، وشمالها وجنوبها ، وقلبها ووسطها ، ولكن هل من باب المصادفة أن يكون أشهر ادعياء النبوة واقواهم نفوذا في اليمن واليمامة وبادية الجزيرة في الشمال ؟ فاليمن ارتبط بها الأسود العنسي ، ومسيلمة ارتبط باليمامة ، في حين اقبلت سسجاج بنت الحارث من بلاد تميم من اقليم الجزيرة (٦١) على مشارف بلاد الشام ، وهي البلاد التي شهدت مولد المسيحية، وكان معها ( الهذيل بن عمران في بني تغلب ، وكان نصرانيا ، فترك دينه وتبعها ) (٦٢) •



ولا اقل من أن نستعرض أحداث حركة الردة وتطوراتها ، لنقف على حقيقة العوامل المحركة لها والبواعث الكامنة وراءها ، والتيارات الموجهة لها ، ثم مدى التوافق بين هذا كله من ناحية وما سبق أن اشرنا اليه من آراء وافكار واتجاهات من ناحية أخرى • ولتوضيح ذلك نقول :

. كان نعت الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في شبه الجزيرة العربية ظاهرة فريدة بالنسبة للعرب . حقيقة أن بلاد شبه الجزيرة عرفت في تاريخها القديم انبياء عديدين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، ولكنهم كانوا يمثلون مصلحين محلبيين أكثر منهم أصحاب رسالات عالمية . وحقيقة أن بلاد العرب عرفت قبل الاسلام اليهودية والنصرانية ، ولكنها عرفت في صورة تيارات دخيلة وافدة من خارج البلاد ، مما جعل تقبلها ضعيفا ، وانتشارها محدودا . لا يتعدى مراكز محدودة في جنوب شبه الجزيرة وشمالها .

اما الرسالة المحمدية فكان لها شأن آخر بالنسبة لبلاد الجزيرة العربية واهلها . لقد بشر بها نبي ينحدر من أصل عربي صريح ، ويتنمى الى أشرف القبائل العربية وأعرقها أصلا وأصحبها لسانا وأوسعها شهرة وأوفرها احتراماً وأعظمها مكانة . وجاءت هذه الرسالة مدعمة بكتاب نزل بلسان عربي مبين، احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، مما جعل منه دستوراً خالداً للعرب - وغير العرب من المؤمنين - في كل زمان ومكان .

. وعلى الرغم من صعوبة الجغرافيا الطبيعية وعدم سهولة الجغرافيا البشرية وتعدد الجغرافيا الاجتماعية لشبه الجزيرة العربية ، الا ان الذي - عليه الصلاة والسلام - نجح نجاحا منقطع النظير على المدى القصير او الطويل - في تغيير الكثير من ملامح تلك الصورة في حياته ، اى في السنوات العشر الواقعة بين هجرته الى المدينة ووفاته .

واذا كانت الهجرة النبوية الشريفة تمثل علامة كبرى على طريق الاسلام وانتشار الدعوة ، فان فتح مكة سنة ثمان للهجرة يمثل العلامة الكبرى الثانية على طريق الاسلام وافتتار الدعوة . ذلك ان مكة كانت اكبر بكثير من مجرد مدينة من مدن الحجاز او شبه الجزيرة . انها مركز البيت الحرام محج العرب ومقر قريش ، سيدة قبائل العرب ، ولاة الكعبة وسدنتها .



. ومهما يقال من أن بعض القبائل العربية في شتى أنحاء شبه الجزيرة استجابت لدعوة الرسول (ص) في السنوات السابقة التي أعقبت هجرته إلى المدينة ، فإن الغالبية الكبرى من تلك القبائل كانت ترقب عن كلب الصراع القائم بين المسلمين في المدينة وقريش في مكة ، لتحدد موقفها النهائي من الإسلام ودعوته . وفي ذلك يقول ابن هشام - نقلا عن ابن اسحق - ( ذلك أن قريشا كانوا أمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله (ص) وخلافه . فلما افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أن لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدوانه ، فدخلوا في دين الله - كما قال عز وجل - يضرّبون اليه من كل وجه ( ٥٠ ) ( ٦٤ )

ومن الفقرة الأخيرة من العبارة السابقة ، يفهم أن (العرب) لم يدخلوا في دين الله أفواجا إلا بعد أن ( افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدوانه ) ومعنى هذا أن دخول العرب في الإسلام في تلك المرحلة كان نوعا من الرضوخ أكثر منه اقتناعا بالاسلام كمقيدة .

وهكذا إذا كان قد أطلق على سنة تسع للهجرة اسم ( سنة الوفود ) لأن فيها ( ضريت اليه وفود العرب من كل وجه ) ( ٦٤ ) ، تعلن اسلامها ، فأننا ندرک من واقع النص السابق أن تلك الوفود اقبلت تعلن استسلامها بعد أن عرفت ( أنه لا طاقة لهم بحرب الرسول (ص) ولا عدوانه ) . وبعبارة أخرى فإن حجيّتها إلى الرسول ومبايعتها له وإعلان اسلامها ، لا ينبغي أن يفسر في التاريخ على أنه اعتراف بعقيدة الاسلام ، نابع عن اقتناع بتلك العقيدة واستيعاب لاركانها وأصولها .

ولا إذن: على ذلك من تحليل متلوك هذه الوفود التي قدمت على رسول الله (ص)، وهو سلوك بعيد عن آداب الإسلام ، ويدل على أن أصحابه لم يتأثروا بروحه ، من ذلك أن وفد بني تميم عندما قدم المدينة دخل المسجد ، وثابوا رسول الله (ص) وراء حجراته : أن أخرج إلينا يا محمد \* فاذى لك رسول الله ، ونزل فيهم قوله تعالى ( أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون ) (٦٥) وعندما خرج إليهم ، قالوا : ( يا محمد جئناك نفاخر بك ، فاذن لشاعرنا وخطيبنا ) ثم جلسوا امام الرسول (ص) يفاخرون بمجاهدهم وحسبهم ونسبهم \* ويدل من أن يبادروا بمبايعة رسول الله (ص) ، اذا بشاعرهم الزبير بن بئر ينشد شعرا يقول فيه : (٦٦)

نحن الكرام فلا حى يعادلنا

منا للوك وفينا تنصب البيع

بما ترى الناس تاتينا مراتهم

من كل أرض هراتا ثم نتبع

وهكذا أخذوا يفاخرون رسول الله (ص) بأن البيع - وهى مواضع الصلوات والعبادات - تنصب ، وبأن سراًة الناس تاتيتهم من كل أرض لتتبعهم \* نهل هذا أسلوب قوم استوعبوا روح الإسلام ، وأتوا ليعلموا دخولهم فى دين الله ، وهو الدين الذى ينادى بأن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً ؟ (٦٧) \*

أما وفد بنى عامر الذى وفد على رسول الله (ص) فكان فيهم عامر بن الطفيل ، الذى أراد أن يقدر برسول الله عليه وسلم وطلب أن يخلو به ليقتله بالسيف \* فلما أبى الرسول (ص) الأفراد به ، قال له عامر ( أما والله لأملاها عليك خيلاً ورجالا ) (٦٨) فهل هذا أسلوب وجل قيمه ضمنه وفد الجليظة الرسول (ص) ؟

وأما وفد بنى حنيفة الذى قدم على رسول الله (ص) فكان يضم مسيلمة -

كما سبق أن اشرنا - وهو الذى لم يلبث أن أعلن رده فيما بعد وجسرف  
بالكذب \* وعندما عاد الى قومه ( أحل لهم الخمر والزنا ووضع عنهم  
الصلاة !! ) (٦٩) \*

وهذه الامثلة قليلة من كثير \* حقيقة أن بعض أعضاء تلك الوفود أسلم  
وحسن إسلامه ، ولكن البعض الآخر أعلن إسلامه أمام الرسول (ص) ( وصدق  
وأمن به ) ، ولكنه ارتد بعد أن عاد الى قومه أو بعد أن سمع بوفاة الرسول  
(ص) \* ومن هؤلاء عمرو بن معد يكرب الذى كان قد قدم على الرسول (ص)  
فى وفد من بنى زبيد (٧٠) \*

ثم إن رسول الله - عليه الصلاة والسلام - عندما أرسل معاذ بن جبل  
الى اليمن ، قال له : ( يسر ولا تعسر ، وبشر ولا تنفر ، وإنك ستقدم على  
قوم عن أهل الكتاب يسألونك ما مفتاح الجنة ) (٧١) \* وبذلك لم يكتف -  
عليه الصلاة والسلام - برسم أصول الدعوة لبعوثه ، وإنما لفت نظره الى أنه  
سيواجه قوما من أهل الكتاب - نصارى ويهود - وهؤلاء لابد لهم من منطق  
قوى فى الدعوة واسلوب متين فى الاقتناع ، يفوقان المنطق والاسلوب المتبعين  
مع سائر العرب الوثنيين \*

وعندما أرسل - عليه الصلاة والسلام - خالد بن الوليد فى السنة  
العاشرة للهجرة الى بنى الحارث بن كعب بنجران ، أمره أن يدعوهم الى  
الاسلام ثلاثا قبل أن يقاتلهم ، فإن لم يستجيبوا قاتلهم ، ( فبث خالد الركبان  
يضربون فى كل وجه ، ويدعون الى الاسلام ، ويقولون : ايها الناس اسلموا  
تسلموا ، فاسلم الناس ) \* ولا تقتصر أهمية هذه العبارة على أن الرسول  
حدد فيها اسلوب العمل فى مواجهة المشتركين فحسب ، وإنما ايضا فى نوعية  
هذا الاسلوب ، إذ يبدو أنه حمل بين طياته مزيدا من الترغيب والتهديد ،  
مما يحثنا على الظن بأن بعضهم اسلم ليسلم ، ولم يسلم عن اقتناع كاف بالدين  
الجديد ، وهذا يفسر حركة الردة فيما بعد \* حقيقة أن ابن هشام يروى أن

خالداً ( أقام فيهم يعلمهم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه (ص) ) ولكن إقامة خالد لم تدم طويلاً في بني حارث بن كعب ، إذ ما كاد يبلغ الرسول (ص) أنهم أسلموا حتى كتب الى خالد يقول له ( اقبل \* وليقبل معك وقدم ) وبذلك لم تتح الفرصة الكافية لخالد ورجاله لتمكين الدعوة الاسلامية من التغلغل في قلوب القوم .

ويتضح من كتاب كتبه الرسول ( ص ) لعمر بن حزم الذي بعثه الى بني الحارث ( ليفقههم في الدين ويعلمهم السنة ومعالم الاسلام ، ويأخذ منهم صدقاتهم ) أن الرسول لم يكتف في تلك المرحلة بتبشير القبائل بالاسلام وأمرهم بتقوى الله ، وإنما حرص على أن يعلم الناس أركان الدين وقواعد الرضوء والصلاة ( بأسباب الوضوء وجوهرهم وأيديهم الى المرافق وأرجلهم الى الكعبين ، ويمسحون برؤوسهم ، كما أمرهم الله ، وأمر بالصلاة لوقتها ، وإتمام الركوع والسجود والخشوع \* وأمر بالسعى الى الجمعة إذا خدئ لها ، والفصل عند الرواح اليها ) ( ٧٢ ) هذا فضلاً عن حرص الرسول ( ص ) على تحديد الزكاة تحديداً دقيقاً — مثلما يدل عليه خطاب الرسول الى ملوك حمير — ( من العقار عشر ما سقطت العين وسقط السماء \* وعلى ما « سئى الغرب نصف العشر \* وفي كل عشر من الأبل شاتان ، وفي كل عشرين أربع شياه \* وفي كل أربعين من البقر بقرة \* وفي كل أربعين من الغنم سائمة وحدها ، شاة \* » ) ( ٧٣ ) .

ولكننا نقول ان ورود هذه الأحكام في كتاب زود به الرسول ( ص ) يعموه الى إحدى القبائل لا يكفي . لقد كانت معظم هذه القبائل في حاجة الى اقناع وترويض وتلقين وتطبيق عملي \* فهل كانت تكفي جهود فرد واحد للتخوض بهذه الامانة وسط عديد الافخاذ والعشائر والقبائل الضاربة في مساحات واسعة متباعدة من البادية ؟ فما بالنا والمدة بين ايفاد أمثال هؤلاء المبعوثين في العامين التاسع والعاشر للهجرة وبين مرض الرسول ( ص )

ووفاته في ربيع الأول في السنة الحادية عشرة كانت قصيرة لا تتجاوز بضعة أشهر ٩ .

ومهما يقال من أن الإسلام مذهب أخلاق العرب وقضى على كثير مما كان يسود مجتمعهم الجاهلي من أمراض اجتماعية ، فإن علينا أن ندرك أن هذه العملية استغرقت أجيالا ، وربما في بعض جوانبها قرونا ، بمعنى أنها لم تكتمل تماما في حياة الرسول ( ص ) للأسباب العديدة التي سبقت الإشارة إليها ، وأهمها ضعف وسائل الانتقال ، وصعوبة ظريف البيئة وانعدام وسائل الاعلام من ناحية ، والحرص على الماضي والتمسك بترائه من ناحية أخرى . ومع أن كثيرا من القبائل أعلنت إسلامها للرسول (ص) الا أننا نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن نسبة كبيرة من هذه القبائل فعلت ذلك رضوخا للقوة الجديدة . لقد أسلمت لتسلم ، تسلم من القتل والاصر والسبي . وفيما عدا ذلك ظلت رواسب الماضي بأبعاده وأحاسيسه وأوضاعه الخلقية والاجتماعية والفكرية ، حية في القلوب والنفوس والعقول . ولما كان من الصعب التوفيق داخل اطار واحد بين تعاليم الإسلام من ناحية ونزعات الجاهلية من ناحية أخرى ، فإن الباطن تغلب على الظاهرة ، وحدث الانفجار ممثلا في حركة الردة .

ثم ان هناك انطباعا آخر غير سليم ، نخرج به من كتابات المحدثين من المؤرخين ، عندما يريدون ان الإسلام وحد العرب ، مما يجعل البعض يظنون أن شبه الجزيرة العربية شهدت وحدة سياسية لأول مرة في عهد الرسول ، وأنه - عليه الصلاة والسلام - ترك العرب عند وفاته في صورة دولة واحدة متعاسكة يدينون جميعا لسلطانها ، ويتركون أن عليهم واجبات تجاهها ، ولهم حقوق قبلها .

والحقيقة هي أن الرسول ( ص ) وضع بذور الدولة الإسلامية الواحدة بهجرته إلى المدينة ، وإن دعوته ألقت بين قلوب من آمن بها . ولكن لم يحدث

مطلقاً) - حتى أيام ازدهار العصر الذهبي للدولة الإسلامية - أن نجحت هذه الدولة في تشديد قبضتها على كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وجعل أفرادها يقدمون ولاءهم للدولة على ولائهم للقبيلة التي ينتمون إليها . حتى عندما أعلنت تلك القبائل دخولها في الإسلام ، وقبلت أن تلتزم بأحكامه ، فإنها لم تدرك حطاً أن يكون ذلك معناه نسيان الشخصية الاعتبارية للقبيلة داخل المحيط الأسلاحي الجديد ، أو تفكك الروابط بين أفراد القبيلة ليتجه ولاء الفرد نحو سلطة جديدة عليا ، يفوق ألفها في سعته سلطة القبيلة وشيخها .

وصفوة القول أن تأثير الإسلام في السنوات العشر التي أعقبت الهجرة كان أقوى ما يكون في قریش وثقیف ، وفي البيئة التي أحاطت بالرسول ( ص ) وفي الأفراد الذين اتصلوا به اتصالاً مباشراً قوياً ، أعنى بيئة أهل البيت وصحبة الكرام ، والامكان التي عاش فيها بين مكة والمدينة . أما خارج هذه الدوائر ، فيبدو أن تعاليم الإسلام وأدابه ومفاهيمه وروحه لم تكن أحرزت استجابة فعلية في قلوب الغالبية من الناس . وفي تلك الفترة القصيرة .



ولو كانت روح الإسلام قد تغلغلت في نفوس العرب في ذلك الدور المبكر، لما انفجرت حركة الردة في حياة الرسول (ص) وقبل أن يموت . ومن خطأ القول الاعتقاد بأن حركة التمرد المعروفة باسم الردة ظهرت نتيجة لانتشار خبر مرض الرسول (ص) . ذلك أنه من الواضح في مصادر التاريخ أن بعض الخارجيين - أو المرتدين - أعلنوا خروجهم دون أن يسمعوأ خبر مرضه .

وفي رأينا أن الشرارة الأولى التي أشعلت حركة الردة تولدت عندما شرع الرسول ( ص ) في جمع الزكاة ، تنفيذاً لركن هام من أركان الإسلام يتمثل في قوله تعالى ( واقیموا الصلاة واتوا الزكاة (٧٤) . وكان ذلك في السنة العاشرة للهجرة ، عندما أرسل النبي ( ص ) مندوبيه بوصفهم ( عمالا

على الصدقات ) الى مختلف أنحاء شبه الجزيرة لجمع الزكاة من القبائل التي أعلنت إسلامها \* وفي ذلك يقول ابن هشام والطبري (٧٥) : « بعث امرأه وعماله على الصدقات على كل ما أوطأ الإسلام من البلدان ، فبعث المهاجر بن أمية بن المغيرة بنى الانصارى الى حضرموت على صدقتها \* وبعث عدى بن حاتم على الصدقة - صدقة بنى طيء وأسد ، وبعث مالك بن نويرة على صدقات بنى حنظلة \* وفرق صدقة بنى سعد على رجلين منهم \* وبعث العلاء بن الحضرمي على البحرين \* وبعث ، على بن أبي طالب الى نجران ليجمع صدقاتهم وقدم عليه بجزيتهم \* »

ومن هذا النص نخرج بحقيقتين لهما أهمية واضحة فيما ذهبنا اليه. أما الحقيقة الأولى فترتبط بما جاء فيه من أن الرسول ( ص ) بعث المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة على صنعاء « فخرج عليه العنسي وهو بها » والعنسي هذا هو الأسود العنسي عييلة بن كعب بن عوف \* فخرج العنسي وأعلنه الردة جاء بعد وصول عامل الرسول ( ص ) الى اليمن لجمع الزكاة ، وأعلن العنسي خروجه وردته أثناء وجود عامل الرسول ( ص ) - المهاجر بن أبي أمية - في صنعاء \*

وهنا نكتفي بسؤال محدد : هل من باب المصادفة أن يعلن الأسود العنسي خروجه بعد وصول عامل النبي ( ص ) الى صنعاء لجمع الزكاة ؟ ولماذا ؟

وأما الحقيقة الثانية فتبدو عند الربط بين النص السابق وبين ما ذكره الطبري في رواية أخرى من أن « أول ردة كانت في الإسلام باليمن » كانت على عهد رسول الله ( ص ) على يدى ذى الخمار عييلة بن كعب - وهو الأسود - في عامة منحج » (٧٦) \*

.. ومعنى هذا أن حركة الردة انطلقت — أول ما انطلقت — من بلاد اليمن ، وأن خروج الأسود العنسي يمثل الشرارة الأولى في تلك الحركة • ولا يسع المؤرخ في تحليله لهذه الحقائق سوى أن يصل إلى قناعة بأن حركة الردة مهما تنوع أسبابها العامة والخاصة — الظاهرة والباطنة — فإنها تبدو مرتبطة بجمع الزكاة ارتباط نتيجة بسبب • ومهما يقال عن تعدد أسباب حركة الردة وتنوعها ، فإننا نرجح أن السبب المباشر الذي أدى إلى اشتعال فتيل تلك الحركة هو شروع الرسول ( ص ) في ضبط عملية الزكاة ، وإرساله العمالة « على الصدقات إلى كل ما أوطأ الإسلام من البلدان » •

والواقع أن حركة الردة بدأت في وقت صعب بالنسبة للمسلمين والدولة الإسلامية ، الناشئة • ذلك أن هذه الحركة جاءت متوافقة زعنياً مع حادثين لهما أهميتهما على طريق الدولة الإسلامية ، أولهما مرض الرسول ( ص ) ، وثانيهما خروج حملة أسامة •

أما عن مرض الرسول ( ص ) وهو الذي انتهى بانتقاله إلى جنات ربه بعد وقت قصير ، فإن الروايات والمصادر المعاصرة تجمع على أنه — عليه الصلاة والسلام — أخذ يشكى في ليال بقين من صفر — أو في أول شهر ربيع الأول — سنة إحدى عشرة للهجرة — أي بعد حجة الوداع • (٧٧) ويروي الطبري (٧٨) عن عبيد مولى رسول الله ( ص ) أنه قال : « لما انصرف النبي ( ص ) إلى المدينة بعد ما قضى حجة التمام ، فدخل به السير — أي ضعف عن الجد في السير — وطارته به الأخبار لتحطل السير بالنبي ( ص ) أنه قد اشتكى • فوثب الأسود باليمن ومسيّلة باليمامة • وجاء الخبر عنهما للنبي ( ص ) ثم وثب طليحة في بلاد بني أسد بعد ما أفاق النبي • ثم اشتكى في الحرم وجعه والذي توفاه الله فيه ... » •

ونخرج من هذه الرواية بحقيقة تاريخية هامة هي أنه ما كادت تطير الأنباء بشكوى النبي ، وتحلل السير به ، حتى وثب الأسود باليمن ومسيّلة باليمامة • ومعنى ذلك — وفق هذه الرواية — أن خروج الأسود ومسيّلة



وطليحة — ومن تلامهم — تعاقب بعد أن شاع خبر مرض النبي ( ص ) وجاء ذلك في وقت كان عمال الرسول على الزكاة قد أخذوا يباشرون مهامهم . الأمر الذي حرك استياء كثيرين ، فجاء الخبر بمرض الرسول ( ص ) مشجعا على الخروج والارتداد وإعلان العصيان .

وأما الحادث الثاني الهام الذي وافق حركة الردة زمنيا فيتعلق بحملة أسامة بن زيد بن حارثة . وكان الرسول قد ضرب شهر المحرم من سنة إحدى عشرة — قبيل مرضه الذي اعتراه في شهر صفر من نفس السنة — حملة إلى الشام ، وجعل لواءها لمولاه أسامة بن زيد ، وأمره أن يتجه إلى تخوم البلقاء والدلاروم من أرض فلسطين ، فتجهز الناس ، وكان هذا « آخر بعث بعثه رسول الله ( ص ) » ( ٧٩ ) . وقد أوعب مع أسامة المهاجرون الأولون ، ومن جملتهم أبو بكر وعمر ، الأمر الذي أتاح فرصة لأقوايل المنافقين ، فكثروا لخطهم وأن الرسول ( ص ) أمر غلاما على جلة المهاجرين والانتصار . فلما سمع ذلك رسول الله ( ص ) قال : « ان تطعنوا في أمارته فقد طعنتم في أماره أبيه من قبل ، وإنه لمخلوق للامارة وكان أبوه خليقا لها » ( ٨٠ ) .

ويعتينا من هذا الأمر أن خروج أسامة جاء مواكبا لابتداء شكوى الرسول ( ص ) ، ثم لخروج المرتدين في أكثر من جهة من شبه الجزيرة العربية . وحدث كل ذلك وسط بلبلة فكرية أحدثها المنافقون ، وهم أشبه شيء بطابور خامس يعمل في جوف الدولة على زعزعة الجبهة الداخلية للأمة الإسلامية . وفي تلك الأزمات المتوالية قال الرسول ( ص ) لمولاه ابن مويبة « قد أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم ، يتبع آخرها أولها ، الأخيرة شر من الأولى » .

وكان الرسول عندما اشتد به الوجع قد انتقل إلى بيت السيدة عائشة ليتعرض فيه . وعندما بلغته أخبار خروج المرتدين وأراجيف المنافقين ، خرج — ( ص ) — على المسلعين ، عاصبا رأسه من الصداح ، وقال : « اني رأيت

البارحة — فيما يرى النائم — أن في عضدى سوارين من ذهب ، فكرهتهما ،  
ففقتهما قطارا ٠ فأولهما هذين الكذابين ، صاحب اليمامة وصاحب اليمن ٠  
وقد يلغى أن أقولوا يقولون في إمارة أسامة ! ولعمري لأن قالوا في إمارته ،  
لقد قالوا في إمارة أبيه من قبل ، وإن كان أبوه لخليقا للامارة ، وأنه لخليق  
لها ، فاندفعوا بعبث أسامة ٠

وقد يبدو غريبا أن يأمر الرسول ( ص ) بانفاذ حملة أسامة إلى الشام ،  
وهي تضم قوة حربية كبيرة ، وعددا من الضخامة ، في الوقت الذي ظهر أن  
الخطر الحقيقي الذي هدد الإسلام ودولته ينبثق من جنوب شبه الجزيرة  
العربية وليس من شمالها ٠ ولكن حكمة الرسول — عليه الصلاة والسلام —  
وبعد نظره اختارت ألا تعطيا المتأفقين مزيدا من الفرص للارجاف والتشكك ،  
فضلا عن أنه أراد أن يعلم المسلمين ضرورة احترام قرارات القيادة الرشيدة ،  
وتخاصة في وقت الخطر ، والحرص على أن تظهر الدولة في صورة اللواثقة  
من نفسها ، الثابتة في إرادتها ، فلا ترد ولا تكوص ٠

ولا شك في أن مثل هذه السياسة لا بد وأن يكون لها أثارها المعنوية في  
مواجهة الخارجيين والمرتدين في اليمن واليمامة ، وغيرهما من أنحاء شبه  
الجزيرة العربية ٠ هذا إلى أن خروج أسامة على رأس حملته يعبر في صورة  
أخرى عن الاقبال من شأن هؤلاء الخارجيين والمرتدين ، والتحقير من خطرهم ،  
بما ترمكس صورته في الجانب المعنوي للمسلمين والمرتدين سواء ٠ هذا وإن  
كان اشتداد المرض على الرسول ( ص ) ثم وفاته قد عرقلت مسيرة حملة  
أسامة بعد أن كان قد خرج قملا ، وضرب معسكره « وأنشأ الناس في  
المعسكر » ( ٨١ ) ٠

وفي الوقت الذي اتخذ الرسول ( ص ) قراره الخاص بخروج حملة  
أسامة ، واجه حزكة المرتدين في خزم شديد تحكمت بالغة ٠ ولم يشغلها ما كان  
فيه من الرجوع عن أمر الله عز وجل والذب عن دينه ٠ يروى الطبري أن

الرسول ( ص ) بدأ مجارية أولئك المرتدين « بالرضل » فازسئل الى نفر من الأنصار يأمرهم بالقيام على الدين ، والنهوض في الحرب ، والعمسئل في القضاء على الأسود والخارجين والمرتدين • ومعنى هذا أن الرسول ( ص ) لم يرسل جيوشا من المدينة للقضاء على المرتدين ، وإنما اعتمد على القوى المحلية ، فازسئل الى عماله في تلك الجهات يستحثهم على الاستعانة بالثابتين على الاسلام والصمود أمام المنشقين ، ومحاولة القضاء على رؤوس الفتنة « انا نخيلة وأما مصادفة » • وطلب الرسول من عماله ابلاغ هذه الدعوة الى من يرون « أن عنده نجدة ونيئا » ( ٨٢ ) •

وسرعان ما بدأ أن الأسود العنسى هو أخطر الخارجين - أو المرتدين - وأصليهم شوكة • وقد وصفته المصادر المعاصرة بأنه كان كاهنا شعيذا - أى مشعوذا - يظهر الاعاجيب ويتصف بقوة الشخصية ، بحيث انه كان ( يسبى قلوب من مع منطق ) ولم تلبث أن أيدته مذبح ونجران ، فاشتد ساعده ، وعندئذ أرسل الى عمال النبي ( ص ) يقول لهم : « ايها المتوردون علينا ، امسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووقروا حاجمتم ، فنحن أولى به ، وإنتم على ما أنتم عليه » ، ومرة أخرى تؤكد على ما في هذه العبارة من احساس واضح بأن الخارجين - أو المرتدين - اعتبروا عمال النبي ( ص ) بضلاء عليهم : « مفتصبين لأرضهم ، فضلا عما يتضعب فيهما من أثر العامل الاقتصادي - والزكاة بالذات - في تحريك الأسود العنسى واتباعه ، اذ يطالب عمال النبي ( ص ) بأن يوقروا ما جمعه من أموال الزكاة » فنحن أولى به •

وبينما عمال الرسول ( ص ) في حيرة من أمرهم ، اذا بالأسود العنسى يقتحم صنعاء • وكان الرسول ( ص ) قد فرق عمل اليمن كلها بين جماعة من أصحابه ، فجعل عمرو بن حزم على نجران ، وخالد بن سعيد بن العاص على ما بين نجران وزعم وزبيد ، وعامر بن شهر على همدان ، وعلى ضنعا ابن باذام ، وعلى عك والاشعريين الطاهر بن أبي هالة ، وعلى غارب ابا موسى

الاشعري ، وعلى الجند يعطى بن أمية • وجعل معاذ بن جبل معلما يقتتل في  
عمالة كل عامل باليمن •

وتطورت الأمور بسرعة ، فساء موقف هؤلاء العمال نتيجة لاستبداد  
ساعد الأسود العنسي ، بعد أن « جعل يستطير استطار الحريق » وثبت ملكه ،  
واستغلظ أمره ، ودانت له سواحل من السواحل ١٠٠٠ وكان أن خرج معاذ  
بن جبل هاريا ، حتى مر بأبي موسى - وهو بمارب - فاقترحا حضرموت •  
ثم نزل معاذ في السكون ، في حين نزل أبو موسى في السكاسك مما يلي  
المغور • أما الطاهر بن أبي هالة فكان عندئذ في وسط بلاد عكجببال ضعاء ،  
فانحاز اليه سائر أمراء اليمن ، إلا عمرا وخالدا فأتتهما رجعا إلى المدينة •

على أن الموقف لم يلبث أن تبدل بسرعة ، نتيجة لعدة عوامل :

أولا : أن الأسود العنسي - شأنه شأن بقية الادعياء المرتدين - لم يكن على  
شيء من حسن الخلق والسيرة مما يقربه إلى الناس ويجعل منه أسوة حسنة  
لهم حتى أمراته - أذاذ قالت فيه : « والله ما خلق الله شخصا أبغض إلى منه :  
ما يقوم لله على حق ، ولا ينتهي له عند حرمة » (٨٣) • ولم يسلم أعوانه  
واقرباؤه من بطشه ، مما جعله في نهاية الأمر فريسة لتآمر الجميع عليه •

ثانيا : لجأ عمال الرسول في اليمن إلى السياسة المتقلب على الأسود العنسي ،  
حيث اتهم كانوا يفتقرون إلى ما كانت له من جموع وقوة • ومن ذلك أنهم  
حاولوا استماله بعض القبائل « وكاتبنا الناس ودعوناهم » • ثم انهم حاولوا  
عن طريق الحضارة عقد سلسلة من المحالفات ، ومن أمثلتها أن معاذ بن جبل  
تزوج إلى بنى بكرة - حى من السكون - امرأة أخولها من بنى زككيل يقال  
لها رملة ، فمالوا إلى جانب معاذ ضد الأسود • وبذلك اشتد جانب المسلمين  
وقوى ساعدهم ، وخاصة بعد أن أرسل إليهم الرسول يأمرهم بعدم الاستكانة ،  
وبمجاورة الأسود العنسي ومصالحته « فعرفنا القوة ووقفنا للصبر » (٨٤) •  
ثالثا : هناك من قبائل اليمن وعشائرها من ثبتوا على إسلامهم ، ورفضوا

مؤازرة الأسود العنسى ووقفوا إلى جانب الإسلام والمسلمين \* بل لقد اعترض بعضهم — مثل عامر بن شهر وذى رُود وذى مران وذى الكلاع وذى ظليم — على الأسود العنسى ، وكاتبوا معاذ بن جبل وأمرأه المسلمين ويطلبوا لنا الثمن وكاتبناهم ، وأمرناهم ألا يحركو شيئا حتى نبرم الأمر \* وهؤلاء استجابوا لرسالة النبي التي أرسلها لهم ، وأعلنوا ثباتهم على مبدأ الإسلام « وامتاجوا لذلك حين جاء كتاب النبي (ص) » \* وأنضم إلى هذا الفريق جماعة من غيرة العرب من أهل نجران ، استجابوا للنبي علفما كتب إليهم « فثبتوا وتحموا وانضموا الى مكان واحد » (٨٥) \*

وسرعان ما فتت تحركات المسلمين فى عصف الأسود العنسى ، « فاحص بالهلاك » \* على أن الخطر الذى عصف به وأجهن عليه جاء من الداخل وليس من الخارج ، اذ اجتمعت الاطراف المعادية له ، ووضعوا خطة لقتله ، فثقبوا عليه داره واغتالوه ، حتى اذا ما طلع الفجر نادوا بالاذان وبأن لا اله الا الله وبأن محمدا رسول الله ، وأن عبهة كذاب (الأسود) \* ولم يلبث أن تفرق اتباع الأسود « وخلصت صنعاء ولجند ، وأعز الله الاسلام وأمله ، وتنافسنا الامارة ، وزجع أصحاب النبي (ص) الى أعمالهم ، فاصطلحنا على معاذ بن جبل ، فكان يصلى بنا » (٨٦) \*

وشاءت الأقدار أن يأتى خبر تلك النبي (ص) من ليلته ، وأن يتوفى — عليه الصلاة والسلام — صبيحة تلك الليلة \* وقد استقرت حركة الأسود العنسى — من أولها الى آخرها — ثلاثة أشهر ، وقيل أربعة ، عادت بعدها الأمور فى اليمن الى ما كانت عليه « واعتذر الناس ، وكانوا حديثى عهد بالجاهلية » (٨٧) \*

ولم تكن ردة الأسود العنسى الحركة الوحيدة من نوعها فى أواخر أيام الرسول (ص) فقد حدث أيضا فى السنة العاشرة للهجرة — والغالب بعد حجة الوداع — أن كتب مصيلم الكذاب الى الرسول (ص) يدعى أنه أشرك

معه • وجاء في كتابه « من مسيعة رسول الله ! سلام عليك ، فاني قد اشتركت في الامر ملك ، وان لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض • ولكن قرشنا تويا يعتدون » •

وعندما قدم على النبي (ص) رسولان بهذا الكتاب ، قال لهما (ص) :  
« فما تقولان ؟ » قال : « نقول كما قال • فقال : « اما والله لولا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقكما • ثم كتب الى مسيعة « بسم الله الرحمن الرحيم •  
« من محمد رسول الله الى مسيعة الكذاب • سلام على من اتبع الهدى • اما بعد ، فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين » •

وفي الوقت الذي أخذ نفوذ مسيعة يزداد حتى غلب على اليمامة ، ادعى طليحة النيرة ، وعسكر بسميراء • وكان ان بعث طليحة ابن اخيه حبال الى النبي (ص) يدعوه الى المواقعة ويخبره خبره • وقال حبال : ان الذي ياتيه ذو النون • فقال : لقد سمى ملكا فقال حبال : انا ابن خويلد • فقال النبي (ص) : « قتلك الله وحرملك الشهادة » •

وعلى الرغم مما كان يعاني منه الرسول (ص) من آلام المرض ، فانه ظل يذب عن الاسلام في مختلف الجبهات « وظل طليحة ومسيعة وأشباهم بالرسول » • ولكن قضاء الله حل برسوله الكريم قبل ان يستأصل الفتنة من جذورها •

وفي اللحظة التي قبض رسول الله (ص) كان اسامة بن زيد قد غادر المدينة على رأس حمفته متجها الى حيث قتل أبوه زيد بن حارثة من أرض الشام ، وهي الجهة التي كان الرسول (ص) قد امره بالمسير اليها • وعندما بلغ اسامة الخبر ، وهو لا يزال على مقربة من المدينة ، توقف عن المسير وقال لعمرو - رضي الله عنهما - « أرجع الى خليفة رسول الله فاستأذنه - ياذن لي أن أرجع بالناس - فان معي وجوه الناس وهدم ، ولا آمن على خليفة

رسول الله (ص) وثقل رسول الله (ص) ، واثقال المسلمين أن يخطفهم  
المشركون . . . . .

ويبدو أن أسامة كان يدرك الموقف على حقيقته في تلك المرحلة الدقيقة  
من تاريخ الأمة الإسلامية . حقيقة أن الانصار والمهاجرين استطاعوا في  
سقية بنى ساعدة أن يخطوا الأزمة الخطيرة الخاصة باختيار خليفة لرمول  
الله (ص) ولكن أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - ولى الخلافة في وقت  
صعب ، ظهر فيه أن مصير الأمة الناشئة غدا في كفة الميزان ، بعد أن ارتدت  
العرب ، أما عامة وأما خاصة من كل قبيلة ، ونجم النفاق ، واشرايت اليهود  
والنصارى \* والمسطعون كالغنم في اللييلة المطيرة الشتائية ، لفقد  
نبيهم (ص) . . . . .

ولا نستطيع أن ننكر أن انتشار خبر وفاة الرسول (ص) اثار موجة  
واسعة من التشكك بين بعض العرب في حقيقة رسالته . ذلك انهم - بفكر  
الجاهلية وعقليتها - ظنوا أن هذه الشخصية التي لم يرها كثير منهم وانما  
سمعوا فقط عنها ، مغروض فيها البقاء والخلود ، ولو كانوا قد ألما بالقرآن  
واستوعبوه ، لما وقعوا في هذه الاوهام ، ولأدركوا قوله تعالى : انك ميت  
وانهم ميئون ، (٨٨) وقوله عز وجل : وما جعلنا لبشر قبلك الخلد اثنان من  
فهم الخالئون ، (٨٩) .

وزاد من موجة التشكك هذه ما حدث من خلاف بين الصحابة انفسهم  
حول من يكون له الامر بعد الرسول (ص) ، إذ قال المهاجرون : منا الامراء  
وفنكم الوزراء ، فقالت الانصار : بل منا أمير ومنكم أمير . \* وحدث هذا في  
مرحلة لا تزال نبرة العصبية القبلية متأججة في القلوب ، وكثير من القبائل -  
كما اسلفنا - تحصد الرسول (ص) وتحصد قريش ، على ما تحقق لهم من  
مكانة على المستويين الفردي والقبلي . وكانت النتيجة أن اخذت بعض القبائل  
تستعيد ذكرى امجادها وابامها ، لتدشد المبررات التي تمكثها من المطالبة

بالزراعة العليا على العرب جميعا ، مثلما تحقق لقريش • فلما آل أمر الخلافة الى ابي بكر الصديق - رضى الله عنه - لم تستطع هذه القبائل اخفاء خيبة املها ، وحققها لأن الأمر خرج من يدها ، فاطلعت تمردها ، وراث في استمرار زعامة قريش بعد وفاة الرسول ( ص ) نوعا من الازلال لها ، ومثاقاة للتقاليد التي جرى عليها العرب من قبل •

وقد أدرك كثير من المسلمين أن مثل هذه الظروف تتطلب تجميع قوى الاسلام وحشدما ، واشفقوا من أن يترك جوف الدولة الاسلامية مشتتة بالفتن ، في حين يتجه جيش كبير بقيادة أسامة بن زيد - يضم صفوة المجاهدين وعلى رأسهم حشد من الانتصار والمهاجرين - الى أطراف بلاد الشام • وكان أن ولج بعضهم الخليفة الجديد بهذه الحقيقة ، وقالوا له « ان هؤلاء جل المسلمين • والعرب على ما ترى قد التفتضت بك ، فليس ينبغي لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين » • ولكن أبابكر رفض في اصرار أن يستجيب لرأي هؤلاء ، واعتبر ذلك نقضا لقرار اتخذه رسول الله (ص) ، فرد عليهم قائلا « والذي نفس ابي بكر بيده ، لو ظننت أن الصباح تخطفني لأتلفت بعث أسامة كما أمر به رسول الله ، ولو لم يبق غيري لأتلفت » (٩٠) • أما عمر البدي أرسله أسامة الى ابي بكر يستأذنه في الرجوع ، فقد رد عليه ابو بكر قائلا « لو خطفتي الكلاب والذئاب لم أرد به قضاء قضى به رسول الله ( ص ) » •

ولاشك في أن خروج أسامة الى الشام شجع الخارجين والمتردين ، بعد أن أحسوا بثقتهم في المسلمين في وقت افتقدوا انبيهم • وتوضح إحدى الروايات التي رواها الطبري صدى وفاة النبي (ص) من ناحية ، وخروج حملة أسامة من ناحية أخرى ، في توسيع حركة العصيان والردة ، إذ تقول الرواية « لما مات رسول الله ( ص ) ، وفصل أسامة ، ارتقت العرب عوام أو خواص ، وتوحى مسيحة وطيحة ، فاستغلظ امرهما ، واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد » (٩١) •



على أن الخليفة أبى بكر أثبت أنه أهل للنهوض بالأمانة ، فأخذ يتصرف في حكمة وشجاعة وعزم ، ورفض أن يساوم المرتدين على ركن واحد من أركان الاسلام ، أو يتخلى عن مبدأ من مبادئ السياسة التي وضعها الرسول (ص) .  
أن الأمر لم يكن مجرد فتنة محلية ، وإنما كان مستقبل الاسلام كمقيدة ورسالة ونظام ، فضلا عن كونه يعبر عن مستقبل أمة ناشئة ، أراد الله تعالى أن تكون خير أمة أخرجت للناس . لقد كان الأمر أيضا يتعلق بمصير دولة وليدة أسست على التقوى ، مغرور فيها أن تنمو وتستمر لتحمل رسالة الاسلام بعيدا الى مختلف أركان العالم .

وكما أطلق على سنة تسع للهجرة اسم « سنة الوفود » لأن فيها ضربت وفود العرب من كل وجه « على الرسول ( ص ) تشهر اسلامها والدخول في دين الله ، كذلك فأننا نعتبر سنة إحدى عشرة للهجرة «سنةوفود» ولكنها وفود من نوع آخر ، قدمت على خليفة رسول الله ( ص ) تعلن رجوعها عن الاسلام . وإذا بالخليفة أبى بكر يجد نفسه « وقد جاءت وفود العرب مرتين . . . وارتدت من كل قبيلة عامة أو خاصة ، الأقرش وأثينا . . . وارتدت سائر الناس بكل مكان » ( ٩٢ ) .

والحق أن صمود أبى بكر أمام تلك العاصفة استرعى انتباه المعاصرين وغير المعاصرين . وفي ذلك قال ضرار بن الأزور « ما رأيت أحدا - ليس رسول الله (ص) - أملا يحرب شعواء من أبى بكر » ( ٩٣ ) . ولم يشأ أبى بكر أن ينتظر عودة أصنامة وصحبه من حملتهم على الأطراف الجنوبية لبلاد الشام ، وإنما شرع فوراً في التخطيط لمواجهة الأزمة ، حيث أن الموقف لم يعد يحتمل أي تباطؤ ، وأخذ يتطور تطوراً سريعاً اتسعت فيه دائرة الخروج عن الاسلام وطاعة دولة الاسلام .

وقد اختار أبى بكر - رضى الله عنه - أن يقتفى أثر الرسول ( ص ) في سياسته تجاه المرتدين ، فبدأ بإرسال رسل اليهم يدعوهم الى التوبة والعودة

الى حظيرة الطاعة : « بذلك » حاربهم بما كان رسول الله ( ص ) حاربهم بالرسول » (٩٤) وفى نفس الوقت كانت وفود المرتدين قد وصلت الى المدينة تجان بدتها ، فنزلوا على وجوه الناس بالمدينة ، فانزلوهم - ما خلا عباسا - فتحملوا بهم على ابي بكر على ان يقيموا الصلوة وعلى الا يؤتوا الزكاة ، فعزم الله لآبى بكر على الحق ، ورفض ذلك بشدة وحزم ، وردهم قائلا : « او ممنونى عقالا لجاهنتهم عليه » (٩٥) .

ويبدو ان وفود المرتدين عندما انقلبوا عائدين الى عشائريهم وقيائظهم ، اخبروهم بقلة اهل المدينة وخلوها من الدافعين - فى غيبة اسامة ورفاقه - وأطلعوهم فى الاستيلاء عليها . ومن جهة اخرى فان ابا بكر احس بما يتهدد المدينة - عاصمة الدولة ومثوى الرسول ( ص ) - من خطر ، فاقام على حراستها نفرا ، منهم : على والزبير وطلحة وعبدالله بن مسعود ، رضى الله عنهم . ثم ان ابا بكر رأى ان يبصر اهل المدينة بحقيقة الموقف حتى ياخذوا حذرهم ويكونوا معه فى الصورة ، فاجتمع معهم فى المسجد ، وقال لهم « ان الأرض كافرة (٩٦) » وقد رأى وهدم منكم قلة ، وانكم لا تدرون الايلا تؤتون ام نهارا ، وادناهم منكم على بريد . وقد كان القوم ياملون ان تقبل عنهم ونوادعهم . وقد ابيتنا عليهم ، ونبيذنا عليهم عهدهم ، فاستعدوا واعدوا » .

• وكان ان حدث ما توقعه ابي بكر ، فلم تمض ثلاثة ايام حتى طرق المرتدون المدينة ليلا ، فثبت لهم المسلمون القائمون بالحراسة . ولكن يبدو ان المسلمين لم يستطيعوا ان يحرزوا نصرا سريعا على المهاجمين ، ولم يتمكنوا من ردهم على ادبارهم بسبب قلة عددهم ، الامر الذى اطلع المرتدين ، فبعثوا الى قومهم بالذخيرة ، فقدموا عليهم .

وفى تلك الشدة ، اظهر ابي بكر ثباتا كبيرا ، « فبات ليلته يتهيا ، فعبىء الناس » ثم خرج على كعبيه من اعجاز ليلته يمشى ، وعلى ميمنته النعمان بن مقرن ، وعلى ميسرته عبدالله بن مقرن ، وعلى الساقة سويد بن مقرن معه

الإكباب . • . وبنى المسلمون خطتهم على أساس مفاجأة العدو • فعا سمعوا للمسلمين همما ولا حسا حتى وضعوا فيهم السيوف • وكانت معركة حامية ، أخذ فيها المرتدة على غرة ، بحيث ما كانت تبزغ الشمس الا وكانوا - على كثرتهم - قد ولوا الأدبار ، والمسلمون يطاردونهم ، وقد ارتفعت أصواتهم بنداء « الله اكبر • الله اكبر • • • » (٩٧) •

وكانت هذه الواقعة « أول الفتح » فذل بها المشركون • وعز المسلمون بوقعة أبي بكر • • ولم يسمع المتمردون ازاء تلك الصدمة سوى الانتقام ممن كان فيهم من المسلمين ، فوثب عليهم نبيان وعيس « فقتلهم كل قتلة » ولما سمع أبو بكر ذلك ، حلف ليقتلن في المشركين كل قتلة ، وليقتلن في كل قبيلة ممن قتلوا من المسلمين وزيادة (٩٨) •

وكان لانتصار المسلمين ، وبخاصة في انقاذ مدينة رسول الله ( ص ) من خطر المشركين رد فعل واضح ، سواء في صفوف المسلمين ، أو في صفوف أعدائهم « فازداد المسلمون ثباتا على دينهم في كل قبيلة ، وازداد المشركون انعكاسا من أمرهم في كل قبيلة » • ولا أدل على صدق هذا النصر من أن بعض القبائل والمشائير سارعت الى إرسال الزكاة الواجبة عليها الى المدينة ، مثل صفوان والزريقان وعدى (٩٩) •

ولم تكد تمر أيام على هذا النصر حتى وصل أسامة بن زيد عائدا من حملته الناجحة التي استغرقت قرابة سبعين يوما ، أغار فيها على الحمقتين ، وعاقب بنى الضبيب من جذام وبنى ضليل من لخم • فلما وصل أسامة بن زيد استخلفه أبو بكر على المدينة - ويقال استخلف سنانا الضمرى - وخرج هو لقتال المرتدين ، فالتقى بالابرق ببني عيس ونبيان وجماعة من بنى عبد مناة بن كنانة ، فطبت بهم الهزيمة ، ثم رجع أبو بكر الى المدينة •

ويلاحظ أن أبا بكر لم يشأ أن يشن هجومه الشامل على المرتدين الا بعد أن يستجم جند أسامة ، ويستريحوا من عناء الحملة التي قاموا بها على

جنوب الشام ، « فلما أراح أسامة وجنده ظهورهم وحجوا ، خرج أبو بكر على رأس الجند إلى ذي القصة — وهو موضع على بعد بريد من المدينة تجاه نجد — وهناك « قطع الجند وعقد الألوية » • وقد عقد الخليفة أجد عشر لواء من المسلمين من أهل القوة ، وحدد لكل منهم وجهته وخطته وهبطه على النهج التالي (١٠٠) :

١ — عقد لخالد بن الوليد ، وأمره بطليحة بن خويلد ، فأذا فرغ سار إلى مالك بن نويرة بالبطاح ، أن أقام له •

٢ — وعقد لعكرمة بن أبي جهل ، وأمره بمسيلمة •

٣ — وللمهاجر بن أبي أمية ، وأمره بجنود المنسى ، ومعونة الإيثار على قيس بن المكشوح ، ومن أعانه من أهل اليمن عليهم ، ثم يمضى إلى كتبه بحضرموت •

٤ — ولخالد بن سعيد بن العاص ، وكان قد قدم على حسين ذلك فتركه عمله (١٠١) ويعثه على التحققين من مشارف الشام •

٥ — ولعمرو بن العاص إلى جماع قضاعة ووديعة والحارث •

٦ — ولحنيفة بن محصن الخلفاني وأمره بأهل دبا •

٧ — ولعرجة بن هرثمة ، وأمره بمهرة •

٨ — وبعث شرحبيل بن حسنة في أثر عكرمة بن أبي جهل ، وقال : إذا فرغ من اليمامة فالحق بقضاعة ، وأنت على خيلك تقابل أهل الردة •

٩ — ولطريقة بن حاجز ، وأمره ببني سبلم ، ومن معهم من هوزان •

١٠ — ولعسود بن مقرن ، وأمره بتهامة اليمن •

١١ — وللعلاء بن الحضرمي ، وأمره بالبحرين •

وبدراسة التوزيع السابق للمجملات التي نظمها الخليفة أبو بكر خمد المرتدين ، يمكننا أن نخرج بالمقتات الآتية :

أولاً : مدى خطورة الموقف عندئذ بالنسبة للإسلام والدولة الإسلامية • فالخارجون على الدين والدولة انتشروا من مشارف الشام شمالاً حتى

حضر موت ومهرة واليمن وبحرها جنوبا . ومن البحرين وعمان والخليج شرقا حتى شاطئ البحر الأحمر غربا . نامينا بالقبائل التي ارتدت في قلب شبه الجزيرة العربية - مثل غطفان وعيس وذبيان ، والقبائل الضاربة في نجد . بل أن بعض القبائل على مشارف الحجاز - مثل هوازن - وعلى أبواب المدينة عاصمة الدولة - مثل بني سليم - أعلنت خروجها وردتها .

وهكذا ولّى أبو بكر منصب الخلافة في وقت بدأ أن البناء الكبير الذي أقامه الرسول (ص) قد أخذ يترنح ، وكان القبائل العربية في شتى أنحاء شبه الجزيرة كانت على موعد ، لتعلن النكوص على أعقابها ، والخروج على طاعة الحكومة الإسلامية بالمدينة .

ثانيا : يصور لنا الوضع عظم المسئولية التي ألقيت على كاهل أبي بكر ، ولجهد الكبير الذي بذله - هو ومن ألّف حوله من كبار الصحابة - لانقاذ الموقف . لقد كان عليهم النهوض بالاسلام من الكربة التي ألّت به ، وإحياء شعائر دين الله وتثبيت أوتاده ، واعادة فتح الأبواب ، واعلاء سلطة الدولة بعد أن زعزع المتمردون أركانها .

ثالثا : كان المؤمنون في ذلك الدور يمثلون فئة عديدة ، عليها أن تواجه الاكثرية الساحقة من الخارجيين المرتدين وغير الثابتين على الاسلام . لذا لم يكن للمؤمنين سوى سلاح الاعتماد على الله وعلى النفس ، ايمانا بقوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » وعلى رأس كل مجموعة من هذه الفئة المؤمنة ، جعل أبو بكر اللوام لأحد الصحابة المعروفين بحسن البلاء .

هذا وقد تمسك أبو بكر في مواجهة المرتدين بمبادئ ثابتة لا يحد منها ،

أهمها :

١ - عدم التفریط أو التساهل في تطبيق أى ركن من أركان الاسلام ،

أو المساومة على أسس الدين .

٢ - دعم الروح المعنوية عند المسلمين بتذكيرهم بأحكام القرآن الكريم ، وما بشر الله به المجاهدين والصابرين من أجر وحسن ثواب ، والتماس الأسوة الحسنة من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام .

٣ - كسب تأييد القلة التي مازالت على أسسها أو على شيء منه ، وانعاش بذور الاسلام في قلوب افرادها لتكون عوناً لجيوش المجاهدين ضد اعداء الاسلام .

٤ - التمسك بسياسة الحزم تجاه المشركين . حقيقة ان أبا بكر حرص على أن يدعوهم الى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وحاول في جميع الحالات أن يبدأ باقناعهم بالعودة الى دائرة الاسلام . ولكنه في حاله اصرارهم على موقفهم وعدم استجابتهم لداعى الحق « حلف ليقبضن على المشركين كل قبيلة » ، ولم تلبث سياسة الحزم هذه أن اقتتلتها « فازداد المسلمون لها ثباتاً على دينهم في كل قبيلة » ، وازداد المشركون انعكاساً من أمرهم في كل قبيلة » (١٠٢) .

اما الخطة التي وضعها أبو بكر والاستراتيجية التي اتبعها في التصدي للمرتدين ، فقد قامت على عدة اركان أهمها :

( ١ ) اذا كان أبو بكر قد انفذ أحد عشر جيشاً لمحاربة المرتدين ، فإن استراتيجيته تضمنت أحكام التعاون بين هذه الجيوش جميعاً ، بحيث لا تعمل كأنها جيوش منفصلة تحت قيادات مستقلة ، وإنما هي - رغم تباعد المكان - جهاز واحد ، قد تلتقى - أو يلتقى بعضها ببعض - لتفترق ، ثم تفرق لثلاثين وكان ذلك في الوقت الذي بقي أبو بكر في مقره بالمدينة ، متخذاً منها ما يشبه غرفة العمليات التي يدير منها التمركات الحربية ضد المرتدين . مثال

ذلك أن أبا بكر عندما أرسل خالدًا لمحاربة طليحة ، أمره أن يبدأ بطيء على الاكثاف ، ثم يكون وجهه على البذاخة ، ثم يثقل بالبطاح . ولا يديم إذا فرغ من قوم ، حتى يحدث اليه ويأمره بذلك » !

(ب) عندما أرسل أبو بكر جيوشه لأحد عشر إلى مختلف أنحاء شبه الجزيرة لمحاربة المرتدين ، احتفظ في المدينة بقوة تصمى قلب الدولة ، ويمدمن كبار الصحابة يستشيرهم ويشاركونه في توجيه سياسة الدولة في تلك الفترة العصبية ، وذلك تمثيلاً مع مبادئ الإسلام في الشورى ، وعدم الاستبداد بالرأى . وهذا هو السر في عدم ظهور أسماء بعض اللامعين من كبار الصحابة في الجيوش التي وجهها أبو بكر ضد الخارجيين والمرتدين .

(ج) أدرك أبو بكر أن هناك أعداداً من المسلمين داخل المناطق التي شملت حركة العصيان والردة . وقد حرص أبو بكر على هؤلاء المسلمين من أن يتعرضوا لمنفعة تيار الشرك الذي أحاط بهم . ولذا فإنه أمر قادة الجند باستنفاً من يمرون بهم من أهل القوة من المسلمين من جهة ، وبضرورة « تخلف بعض أهل القوة لمنع بلادهم من جهة أخرى » (١٠٣) .

(د) الحرب خدعة ، طبق أبو بكر هذا المبدأ في خطته التي وضعها لضرب الخارجيين والمرتدين ، فعمل على خديعتهم والتظاهر بأن جيوش المسلمين تنوى شيئاً ، وهي في حقيقة الأمر تستهدف شيئاً آخر . من ذلك أن أبا بكر عندما بعث خالدًا لقتال المرتدين ، فإنه أظهر « أنه خارج إلى خيبر ، ومُنصب عليه منها حتى يلاقية بالاكثاف ، اكثاف سلمى » . أما خالد فقد أظهر أنه خارج إلى خيبر - للقاء أبي بكر ومن معه - ثم منصب عليهم . وانجلت هذه الخدعة على طيء « ففقد ذلك طيئاً وبطاهم عن طليحة » (١٠٤) .



وخير ما يوضح سياسة أبى بكر تجاه المرتدين ويلقى اذسواء على الخطة التى وضعها لمواجهة حركتهم ، ذلك الكتاب الذى بحث به الى عرب شبه الجزيرة ، وخاصة القبائل التى أعلنت عصيانها وردتها ، وهو كتاب واحد أرسله اليهم جميعا بنفس الصيغة (١٠٥) ونظرا لأهمية هذا الكتاب - حيث انه يعكس سياسة أبى بكر والأسلوب الذى اتبعه فى مواجهة هذه الفتنة - فأننا سنعمد فى دراستنا له الى تقسيمه الى فقرات نقاوم كلا منها بالشرح والتعليق :

أولا : « بسم الله الرحمن الرحيم » من أبى بكر خليفة رسول الله ( ص ) الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه . سلام على من اتبع الهدى ولم يرجع بعد الهدى الى الضلالة والمعصية . فأنى أحمد اليكم الله الذى لا اله الا هو ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله . نقر بما جاء به ، ونكفر من أبى ونجاهده .  
نخرج من هذه الفقرة بما يلى :

١ - حرص أبى بكر على أن يبدأ خطابه باسم الله ، وأن يوضح صلفته الى مخاطب بها الناس ويتعامل معهم بمقتضاها . أنه خليفة رسول الله ، بمعنى أن منزلته من الأمة كمنزلة الرسول ( ص ) ، له عليهم ما للرسول (ص) من الولاية العامة والطاعة التامة ، والقيام على شئون دينهم ودنياهم .

٢ - بخلاف ما ذكرته المصادر من أن أبى بكر وجه كتابه هذا الى قبائل العرب المرتدة ، (١٠٦) فأننا نلمس فى افتتاحية هذا الكتاب أنه حرص على توجيه هذا الكتاب « الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه » . ومعنى هذا انه أراد بكتابه أن يكون بيانا للناس جميعا ، سواء من بقى على الطاعة أو خرج عنها . وبعبارة أخرى انه استهدف من هذا الكتاب أن يكون نذيرا للمخارجين ، فى حين يتخذ من الذين أقاموا على اسلامهم شهداء عليهم .



٢ - وبعد أن يوجه خطابه إلى الجميع ، إذا به يختص بتحية الاسلام -  
بالسلام - من اتبع الهدى فقط ، أى من آمن بالاسلام وثبت عليه ولم يرجع الى  
الضلالة . أما غيرهم من المرتدين والخارجين فلا سلام عليهم . ويذكر الجميع  
بشعار الاسلام وأول ركن من أركانه ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وحده  
لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله .

٤ - وفى ختام هذه المقدمة يعلن أبو بكر لقرائه بكل ما جاء به محمد  
( ص ) ، وتكفيره لكل من ينكر ذلك ، ويتعهد بجهاد الكفار .

ثانيا : « أما بعد ، فإن الله تعالى أرسل محمدا بالحق من عنده إلى خلقه  
بشيرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا ، لينذر من كان حيا ،  
ويحق القول على الكافرين . فهدى الله بالحق من أجاب إليه \* وضرب رسول  
الله (ص) - بأذنه - من أدبر عنه ، حتى صار إلى الاسلام طوعا وكرها \* .

انفل أبو بكر فى هذه المقدمة الى توضيح هذه الرسالة المحمدية ثم بيان  
الاسلوب الذى اتخذه النبي ( ص ) لتحقيق هذا الهدف « لينذر من كان حيا  
ويحق القول على الكافرين » ثم حرص أبو بكر على أن يذكر الجميع بأن  
الرسول ( ص ) اتبع الحزم فى سياسته تجاه المشركين والكفار فضرب من  
أدبر وتولى ، حتى دخل الجميع فى الاسلام « طوعا وكرها » .

ثالثا : « ثم توفى الله رسوله ( ص ) ، وقد نفذ لأمر الله ، ونصح لأمته ،  
وقضى الذى عليه \* وكان الله قد بين له ذلك - ولأهل الاسلام - فى الكتاب  
الذى أنزل فقال « انه ميت وانهم حيتون » (١٠٧) وقال « وما جعلنا لبشر من  
قبلك الخلد إيمان من فهم الخالدون » (١٠٨) وقال للمؤمنين « وما محمد الا  
رسول قد خلت من قبله الرسل إيمان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن  
ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا . وسيجزي الله الشاكرين » (١٠٩) فعن  
كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله وحده لا شريك له ،

فإن الله له "الموصد" حتى يقوم لا يموت ، ولا تأخذ سنة ولا نوم ، حافظ لأمره ، منتقم من عباده بجزائه \* .

من الواضح أن أبابكر أراد بهذه الفقرة من كتابه أن يرد على ذلك الفريق الذي عجب لموت الرسول ( ص ) فيذكرهم بما جاء في كتاب الله من أن محمداً يشر ، يجرى عليه ما يجرى على سائر البشر من حياة وموت \* وتخصيص فقرة طويلة من كتاب أبي بكر لهذه المسألة بالذات ، يعكس ما كان للأمر من أهمية في تفكير المعاصرين ، وفي ادعاءات الخارجيين والمرتدين بالذات \* من ذلك أنه عندما ذاع خبر وفاة الرسول (ص) قام عيينة بن حصري غطفان وقال « وقد مات محمد ويبقى طليحة » (١١٠) أما عبد قيس بالبحرين فقد قالت عندما ارتدت وسمعت بموت النبي ( ص ) « لو كان محمد نبياً لما مات » (١١١) وهذان المثالان قليل من كثير \* .

وفي الرقت الذي أوضح أبو بكر صفة محمد — عليه الصلاة والسلام — البشرية ، أبرز قدرة الله عز وجل ، وأنه حتى لا يموت ، لا تأخذ سنة ولا نوم ، يجزى الصائقين بصدقهم ، ويجزى الذين أساءوا بما عملوا \* .

رابعا : « وإني أوصيكم بتقوى الله \* وما جاءكم به نبيكم (ص) \* وإن تهتدوا بهداه ، وإن تعصموا بدين الله \* فإن كل من لم يهده الله ضالاً ، وكل من لم يعافه مبتلي \* وكل من لم يعنه الله بمخلول : فمن هداه الله كان مهتدياً \* ومن أضله كان ضالاً : قال الله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً » (١١٢) ولم يقبل منه في الدنيا عمل حتى يقربه ، ولم يقبل منه في الآخرة طرف ولا عدل \* .

وفي هذه الفقرة ينتقل أبو بكر في كتابه بشيء من المنطق الهادي المقنع إلى تقديم النصيحة للنامس بتقوى الله واتباع ما جاء به رسوله عليه الصلاة والسلام ، والاعتصام بدينه \* وهو في خلال ذلك يبشر المهتدين

وثواب الله ويحذر الضالين من عذابه . وهكذا فانه اوضح ان الامر كله لله ،  
من ثواب وعقاب .

خامسا : « وقد بلغني رجوع من رجع منكم عن دينه بعد ان اقر بالاسلام  
وعمل به ، اغترارا بالله وجهالة بامرہ ، واجابة للشيطان » قال اللعالمى «وان  
قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسيجدوا الا ابليس كان من الجن ، فسبق عن امر  
ربه ، افتتخونه وشريته اولياء من دونى وهم لكم عدو ، ينس للظالمين بدلا» (١١٢)  
وقال « ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا انما يدعو حزبه ليكونوا من  
اصحاب المنعير » .

عند هذه الفقرة اقترب ابو بكر فى خطابه من صلب الموضوع ، فاشار الى ما  
يلفه من ردة بعضهم عن الاسلام وخروجهم عن طاعة الله . واوضح لهم ان  
هذا من عمل الشيطان ، وحذرهم من المصير الذى ينتظر اولياء الشيطان  
وحزبه .

سادسا : « .وانى بعث اليكم فلانا نبي جيش من المهاجرين والانصار  
والتابعين باحسان . وامرته الا يقاتل احدا ولا يقتله حتى يدعو الى داعية  
الله . فمن استجاب له واقرب وكف وعمل صالحا ، قبل منه واعانه عليه . ومن  
ابى امرت ان يقاتله على ذلك ، ثم لايبقى على احد منهم قدر عليه . وان يحرقهم  
بالنار ويقتلهم كل قتلة . وان يسبى النساء والذراري ولا يقتل من احد الا  
الاسلام ، فعن اتبعه فهو خير له ، ومن تركه فلن يعجز الله » .

بعد ان اوضح ابو بكر فى الفقرات السابقة حكم الله فى الضالين ،  
واظهر ابعاد الامانة الملقاه على عاتقه بوصفه خليفة رسول الله (ص) فى  
« حراسة الدين وسياسة الدنيا به » على قول ابن خلدون (١١٥) كشف النقاب  
فى هذه الفقرة عن خطته العامة تجاه الخارجين والمرتدين . وتقوم هذه الخطة  
على اساس دعوتهم بالحسنى الى داعية الله ، فان استجابوا قبلت توبتهم ،

ومن لم يستجب ليست له الا الحرقة بالنار والقتل بالمسيك ، وسبى النساء  
والمناري .

وهذه السياسة هي التي أخذت بها أئمة الفقهاء ، اذ اجمع جمهورهم  
على ضرورة امهال من يرتد عن الاسلام ثلاثة ايام بلياليها ، يستتاب فيها ،  
ويدعى الى الاسلام « بلا جوع ولا عطش ، بل يطعم ويسقى من ماله ويلا  
معاينة » لانه ربما قد دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها . ولذا وجب أن يستعمل  
ليفكر ما قد يؤدي الى زوال الشبهة . فاذا انقضت هذه المهلة ، ولم يهتد الى  
الحق وجب قتله ، لأن بقاءه يشكل فتنة تصيب الاسلام وتهدد كيانه  
المسلمين (١١٦) .

سايما : « وقد امرت رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم » والداعية  
لأذان « فاذا أذن المسلمون فأذنوا ، كفوا عنهم » وأن لم يؤذنوا عاجلهم .  
وأن أذنوا أصالهم ما عليهم ، فإن أبوا عاجلهم ، وأن أقرروا قبل منهم .  
وحملهم ما ينبغي لهم « » .

واخيرا اختتم أبو بكر كتابه بأن حدد أسلوب التفاهم والتوصل الى قرار  
لحسم الموقف مع المرتدين ، اما السطم واما الحرب ، وقد جعل أبو بكر من  
الأذان علامة للاستجابة والرضوخ وعلان التوبة والدخول في طاعة الله .  
فاذا أذن المسلمون من جانبيهم ، وجب على الطرف الآخر أن يأذنوا ، فيكون  
ذلك اعلنا لشهادتهم بأن لا اله الا الله ويان محمدا رسول الله . وفي هذه  
الحالة يكف المسلمون عنهم . فاذا لم يجب المرتدون بالأذان ، اعتبر ذلك  
اصرازا منهم على موقفهم في الخروج من الاسلام .

على ان الاستجابة بتريد الأذان ينبغي أن تأتي مشفوعة باقامة ركن آخر  
من أركان الدين ، هو ايتاء الزكاة . وقد سبق أن اشرنا الى أن موضوع  
الزكاة كان مثار جدل كبير في حركة الردة ، وسببا أساسيا في خروج المرتدين  
لذا احتاط أبو بكر لهذا الأمر ، واعتبر الأذان وحده غير كاف لاعلان الامتثال

والطاعة ، وإنما اشترط إيتاء الزكاة ، وهو ما عبر عنه بعبارة « وإن أذنوا استلّوهم ما عليهم فإن أبوا عاجلوهم » . ومعنى ذلك أنهم إذا امتنعوا عن دفع ما وجب عليهم من زكاة ، وجب قتالهم دون إبطاء .



هذا وقد حرص أبو بكر على أن يصل كتابه الصابق إلى القبائل قبل وصول جنده إليها . ويتضح ذلك من عبارة نكرها الطبري « ففتحت الرسل بالكتب أمام الجنود » (١١٧) .

ثم إن خليفة رسول الله (ص) لم ينس أن يزود أمراء الجند بعهد يوصيهم فيه بنهاهم ويحدد لهم إطار عملهم ، ويرسم لهم أسلوب ذلك العمل . وفيما يلي نص عهد أبي بكر لأمراء الجند :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا عهد من أبي بكر خليفة رسول الله (ص) لفلان ، حين بعثه فيمن بعثه لقتال من رجع عن الاسلام ، وعهد اليه أن يتقى الله ما استطاع من أمره كله ، سره وعلانيته ، وأمره بالجد في أمر الله ، ومجاهدة من تولّى عنه ، ورجع عن الاسلام الى امانى الشيطان . بعد أن يعذر اليهم ، فيدعوهم بداعية الاسلام ، فإن أجابوه أمسك عنهم ، وإن لم يجيبوه شن غاراته حتى يقرّوا له ، ثم ينبئهم بالذى عليهم والذى لهم ، فيأخذ ما عليهم ويعطيهم الذى لهم ، لا ينظرهم ولايرد المسلمين عن قتال عدوهم . فمن أجاب الى أمر الله عز وجل وأقر له ، قبل ذلك منه وأعانه عليه بالمعروف . وإنما يقاتل من كفر بالله على الاقرار بما جاء من عند الله . فإذا أجاب الدعوة لم يكن عليه سبيل ، وكان الله حسيبه فيما استمر به . ومن لم يجب داعية الله قتل وقول حيث كان ، وحيث بلغ مراغمه ، لا يقبل من أحد شيئاً اعطاء الاسلام ، فمن أجابه وأقره قبل منه وعلمه ، ومن أبى قاتله ، فإن أظهره الله عليه قتل منهم كل قتلة بالسلاح والنيران ، ثم قسم ما أقام الله عليه ، الا الخمس فإنه يبلغناه ، وإن يمتع أصحابه العجلة والفساد ، ولا يدخل فيهم حشواً حتى يعرفهم

ويعلم ما هم ، لا يكرهوا عيوننا ، ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم • وأن يقتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل ويتفقدتهم ، ولا يعجل بعضهم عن بعض ، ويستوصي بالمسلمين في حصن الصحبة ولين القول » ( ١١٨ ) •

ونرى أن هذا العهد يتفق مع ما هو معروف من وصايا نواب الرسول ( ص ) ومن بعده الخلفاء - على تزويد أمراء الجند بها عند خروجهم للجهاد ، وتضم طرقا من آداب الاسلام في الجهاد •

وفي هذا العهد نجد الخليفة أبا بكر يوصي أمراء الجند بتقوى الله في السر والعلن ، والجد في أمر الله ، وفي مجاهدة من تولى ورجع عن الاسلام ، ولا يحملوا الناس الا ما وجب عليهم ، في حدود ما أمر به الاسلام ، مع مراعاة تجنب كل من يستجيب لدعاية الله • أما من لم يجب فينبغي أن يقاتل ويقتل دون رحمة أو هوداة • ويذكر أبو بكر أمراء الجيش بحكم الله عز وجل في الغنيمة ، وفقا لقوله تعالى « وأعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى والمقاتل والمسلمين وأبن السبيل » ( ١١٩ ) •

وفي جميع الحالات ينبغي على أمير الجيش أن يأخذ حذره من العدو ، ومن عساه يندس في جيشه من عيون العدو وجواسيسه ، وأن يمنع رجاله من الفساد ، وأن يعنى بأمر جنده فلا يحملهم فوق طاقتهم ، ويرفق بهم في الصحبة والقول •

وفي ضوء هذه التوجيهات ، خرجت الجيوش الاسلامية الأحد عشر للقضاء على افدح الاخطار التي واجهت الاسلام ودولته في المهد • ولا شك في أن جيوش المسلمين كانت تمثل قوة عديده إذا قورنت بجموع المرتدين ، بعد أن إتسعت حركتهم حتى استوعبت غالبية قبائل شبه الجزيرة العربية • ولكن المسلمين تسلحوا بسلاح الايمان ، وهو سلاح قوى افترق اليه خصومهم ، واستمعوا للثقة من قوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » ( ١٢٠ ) •

ومن بين امراء الجيوش الاسلامية الذين ابلاوا حسنا في تلك المعركة  
المصيرية ، برز اسم خالد بن الوليد بوصفه الرجل الذي تحمل العبء الاكبر  
في احماد الفتنة (١٢١) . وكان الخليفة ابو بكر قد امر خالدا « ان يبدأ  
بطيء » ولكن عتيا بن حاتم الذي كان ابو بكر قد بعثه قبل خالد الى طيء  
استطاع ان يؤثر عليهم ، مستخدماً في ذلك اسلوباً يجمع بين الترغيب والتهديد .  
ذلك انهم رفضوا الاستجابة له في اول الامر ، وقالوا « لا نبايع ابا الففضل  
أبداً » وعندئذ انذروهم عدى ، وقال لهم « لقد اتاكم قوم ليبيحن حريمكم ، ولتكنه  
بالفحل الاكبر ، فشانكم به » . وعندئذ خافوا ورضخوا ، وطلبوا افعالهم حتى  
يستعيدوا من عند طليحة رجالهم ، والا قتلهم . وكان ان اسرع عدى الى  
استقبال خالد - وهو في طريقه اليهم - وطلب منه امهاتهم وعدم التسرع  
بالوثوب عليهم ، حتى تم الامر وعادت طيء الى الاسلام . وعندما اتجه خالد  
يريد جديلة ، استمثلة عدى بن حاتم مرة اخرى ، وامرهم اليهم يدعوهم الى  
الاسلام فاجابوه ، وانضم الى جيش المسلمين منهم الف راكب « فكان خير  
مولود ولد في ارض طيء واعظمه بركة عليهم » (١٢٢) .

وسرعان ما غدت طيء قوة للمسلمين في حربهم ضد المرتدين ، وخاصة  
طليحة واتباعه . ويقال ان خالداً عندما اقترب من طليحة بعث عكاشة بن  
محسن وثابت بن اقرم ، طليعة ، الى لاستطلاع اخبار العدو ، فظفر بهما  
طليحة وقومه وقتلاهما . وكان ان جزع خالد ورجاله عندما مروا ورأوا ثابت  
بن اقرم قتيلا ، وعكاشة بن محسن صريعا ، وقالوا « سيدان من سادات  
المسلمين وفارسان من قريسانهم » . ولما لمس خالد ما حل باصحابه من جزع ،  
حاول ان يخفف عنهم ويبعث الطمانينة في نفوسهم ، فقال لهم « هل لكم الى  
ان اميل بكم الى حى من احياء العرب كثير عددهم ، شديدة شوكتهم ، لم يرتد  
منهم عن الاسلام احد ؟ » فقال له رجاله « ومن هذا الحى نعتى ؟ فنعنم والله  
الحى هو » . قال لهم « طيء » فقالوا « وفقك الله » . نعم الراى رايت بفانصرف  
بهم حتى نزل بالجيوش في طيء .

ونخرج من هذه القصة بحقيقة ، هي ان بعض القبائل التي اعتبرها التاريخ مرتدة - مثل طيء - كانت في حقيقة الأمر ضحية مزيج من عدة احساس ومشاعر ، تفاعلت في نفوس ابنائها نتيجة عدم تغفل العقيدة الاسلامية ، في قلوبهم من ناحية ، واستمرار وقوعهم تحت تأثير أوضاع الجاهلية وأفكارها من ناحية ثانية، وارتباطهم بروابط الأحلاف والمجاهلة وحسن الجوار مع القبائل الأخرى من جهة ثالثة . هذا فضلا عما رآه في بعض أحكام الاسلام من تضيق على حريتهم وانقاص من سطوتهم وتحصيلهم أعياء ، هم في غنى عن تحملها \* ومثل هؤلاء كانوا في حاجة الى مزيد من الانعاز بالحكمة والموعظة الحسنة ، والتعريف بأحكام الاسلام وأهدافه ، والتبصرة بمزايا الحياة الجديدة تحت مظلة الاسلام \* وهذا كان يتعذر تحقيقه في بضع سنين .  
ومهما يكن من أمر ، فإن الهزيمة حلت بالمرتدين - فريفاً بعد آخر - وذلك في مدى أشهر قليلة \* أما طليحة فقد أنكر في موقعة بزاخة ، ففر الى الشام مصطحباً امرأته ، وقال لاتباعه « من استطاع أن يفعل مثل ما فعلت وينجو بأهله فليفعل » ولم يلبث أن خضع من كان انضم إليه من فزارة وعيينه وأسد وغطفان ، ومن ارتد من طيء ، وقالوا « ندخل فيما خرجنا منه ، ونؤمن بالله ورسوله ، ونسلم لحكمه في أموالنا وأنفسنا » (١٢٢) \*

ويروي الطبري أن طليحة مضى حتى نزل كلب على النقع ، فأسلم \* وكان أسامة هناك حين بلغه أن أسدا وغطفان وعامرا قد أسلموا \* ثم خرج نحو مكة معتمرا في إمارة أبي بكر ، وهر بجنابات المدينة ، فقيل لأبي بكر « هذا طليحة » \* فقال « ما أصنع به ! خلوا عنه ، فقد هداه الله للإسلام » . ومضى طليحة نحو مكة فقبض عمرته \* ولما مات أبو بكر واستخلف عمر ، أتى طليحة لبيعة عمر ، فقال له عمر « أتت قاتل عكاشة وثابت ! والله لا أحبك أبدا » \* فقال « يا أمير المؤمنين ، ما ترى من رجلين أكرمهما الله بيدي ! ولم يهنئ بأيديهما » \* فبايعه عمر ، ثم قال له « ياخذع ، ما بقي من كهنتك ؟ » قال « نفخة أو نفختان بالكبير » \* ثم رجع إلى دار قومه حتى خرج إلى



العراق (١٢٤) \*

وبعد أن حلت الهزيمة بأهل بزاخة ، أقبلت بنو عامر يقولون « نضل فيما خرجنا منه » \* فبايعهم خالد بن الوليد على ما بايع عليه أهل البذاخة ، ولم يقبل من أحد من أسد ولا غطفان ولا هوزان ولا سليم ولا طيء ، إلا أن يأتوه بالذين حرقوا وعدوا على أهل الاسلام في حلل ردتهم . وعندما أتوه بهم ، أمر خالد بإحراقهم بالنيران ، ورضخهم بالحجارة ورمى بهم في الجبال ، ونكسهم في الآبار ٠٠٠ وكتب خالد إلى أبي بكر بذلك ، فأرسل إليه خليفة رسول الله (ص) يقول « جد في أمر الله ولا تبئين ، ولا تطفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته وتكلمت به غيره » \* فأقام خالد على البذاخة شهرا في طلب أولئك ، « فمنهم من أحرق ومنهم من قمطه ورضخه بالحجارة ، ومنهم من رمى به من رموس الجبال » ( ١٢٥ ) \*

وسرعان ما تجمعت للال غطفان وهوزان وسليم وغيرهم من المنهزمين والمتقوا في ظفر حول سلمى ابنة مالك بن حذيفة بن بدر ، التي « استكشف أمرها وغلظ شأنها » \* وأمرتهم بحرب خالد . ولكن خالد بن الوليد سار إليها ، وقاتلها بمن معه من المسلمين قتالا شديدا حتى سقطت قتيلة ، ومن حولها مائة رجل من أتباعها \*

وأما مسجاح بنت حارث التي تنبأت بعد موت الرسول (ص) فقد خرجت في جماعة من قومها بنى تغلب بالجزيرة ، واتجهت إلى اليمامة حيث كان مسيلة الكذاب قد قوى أمره ، فتزوج منها ، وصالحها على أن يجعل إليها النصف من غلات اليمامة ، وطلب منها أن تنصرف ، فانصرفت إلى مقرها بالجزيرة . ويقال أنها ظلت هناك في بنى تغلب حتى كان عام الجماعة ، فنقلهم معاوية من الجزيرة إلى الكوفة ، فجاءت معهم مسجاح « وحسن إسلامها » (١٣٦) \*

وأما مسيلة ، فقد وجه أبو بكر خالد بن الوليد إليه ، فأنزل به وبجماعته الهزيمة في يوم عقرىاء ، وقتل مسيلة . وقد أظهر خالد في ذلك

اليوم من الشجاعة ما سجلته الأخير ، فكان ينادى وسط المعركة ويأمرهم ، وكان لا يبرز له أحد من العدو الا قتله (١٢٧) وقيل أنه قتل من بنى حنيفة في عقر يوم بضعة الاف (١٢٨) .

وهكذا كانت المعركة بين خالد بن الوليد من ناحية ، والمرتدين من ناحية أخرى عتيقة ضارية ، اظهر فيها من الحزم والجندية ما خلد اسمه ، وجعل له في قتالهم الاثر العظيم ، ذلك انه أدرك ان المعركة بالنفسية للاسلام والمسلمين هي معركة حياة أو موت ، فلم يتردد في موقف من المواقف ، ولم يستسلم للشكوك والظنون ، وانما جعل من نفسه سيفاً مسلحاً ضد اعداء الاسلام والخارجين عليه . على انه يبدو أن اقراطه في الحزم وحرصه على حسم الموقف ، أوقعه أحياناً في بعض الحرج . من ذلك انه قتل مالك بن نويرة في بنى يربوع من تميم ، فقال بعضهم انه قتل مسلماً لظن ظنه خالد به وكلام سمعه عنه . ومن هؤلاء كان أبو قتاده الذي أنكر على خالد ذلك ، واقسم انه لا يقاتل تحت رايته .

ويقال ان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - أنكر ذلك على خالد (١٢٩) واكن علينا أن نقدر خطورة الموقف ، وظروف المعركة ، وثقل الامانة التي القيت على كاهله ، وما كان مطالبا به من حسم الامر في سرعة وحزم .

وفي ذلك الوقت كان اهل البحرين قد ارتدوا عن الاسلام بعد وفاة النبي ، وقالوا « لو كان محمد نبيا لم يميت » ولكن الجارود بن المعلى العبدي نصحه وأوضح لهم ان محمداً ( ص ) مات مثلهما مات غيره من الانبياء السابقين ، فاقتنع بكلامه عبد القيس . أما المرتدون فكانوا بزعمهم الحطم بن ضبيعة فيمن اتبعه من بكر بن وائل وجموع من غير المرتدين ممن كان لا يزال كافرا . وهؤلاء احاطوا بالمسلمين وحاصروهم ، حتى يبعث اليهم أبو بكر العلاء بن الحضرمي ، وأمره بقتال اهل الردة بالبحرين . ويقال ان المسلمين سمعوا بضجة في معسكر المشركين ، ففسحوا فيهم من يتعرف خبرهم ، فاجابهم ان القوم سكارى . وعندئذ خرج المسلمون عليهم ، فوضعوا فيهم

السيف كيف شأوا - وهرب الكفار ، فمن بين مبردد وفاج ومقتول ومأسور .  
واستولى المسلمون على المعسكر ، ولم يفلت رجل الا بما عليه ، \*

ومثال هذا يقال عن نجاح الجيوش التي أرسلها أبو بكر للقضاء على  
ردة أهل عمان ومهرة وحضرموت وكندة \* أما اليمين فيبدو أن الأحوال لم  
تهدأ بها تماما ، وأن بعض القبائل بها قد ارتدت ثانية ، ومنهم قيس بن عبد  
يغوث المكشوح \* ولكن فيروز تصدى للمرتدين ، كما قدم المهاجر بن أبي  
أمية في جمع من مكة والطائف ، فقبض على قيس وأرسله إلى أبي بكر ،  
وانتهى الأمر باخضاع المرتدين باليمن (١٣٠) \*

وهكذا تم للدولة الإسلامية في عهد أبي بكر التغلب على أكبر خطر  
هددها ، وهي بعد في المهد \* وتجمع معظم الروايات على أن الفتوح في أهل  
الردة كانت كلها في سنة إحدى عشرة ، إلا أهر ربيعة بن بجير - في الحيرة  
جنوب الفرات - فإنه كان في ثلاث عشرة (١٣١) \*

وتظهر مهارة الخليفة أبي بكر - رضي الله عنه - في أنه حرص على ألا  
يعطي القبائل العربية فرصة لالتقاط أنفاسها وتبديد طاقتها في مشاكل داخلية  
تؤثر على مسيرة الإسلام والدولة الإسلامية ، وإنما اختار أن يوجه إمكانات  
العرب المسلمين في شبه الجزيرة نحو حركة الفتوح - خارج شبه الجزيرة -  
بغية شق طريق لايصال الدعوة الإسلامية إلى اسماع للشعوب المجاورة ،  
وتعطيل الحكومات التي شكلت حواجز أمام انتشار هذه الدعوة \*

يروى الطبري أنه ما كاد خالد بن الوليد يفرغ من أمر اليمامة حتى  
كتب إليه أبو بكر الصديق - وهو لا يزال مقبلا باليمامة - يقول له « سر إلى  
العراق حتى تدخلها ، وأبدأ بفرج الهند - وهي الأبله - وتآلف أهل فارس ،  
ومن كان في ملكهم من الأمم » \* ومروء كان خالد بن الوليد قد مضى من  
اليمامة إلى العراق مباشرة ، أو أنه اتجه إلى المدينة ، ومنها سار إلى العراق

حتى انتهى الى الحيرة حسب اختلاف الروايات (١٣٢) فالذى يعنينا من هذا الأمر أن ذلك حدث سنة اثنى عشرة للهجرة ، أى عندما تم اخضاع جنوة حركة الردة ، بل ربما قبل أن تخضع تماما آخر بقايا تلك الجنوة فى بعض أطراف محدودة من شبه الجزيرة •

وبذلك فتح أبو بكر امام المسلمين فى شبه الجزيرة العربية الباب على مصراعيه لحركة جديدة ، هى حركة الفتوح العربية الاسلامية ، التى اقبلت على الاسهام فيها شتى القبائل العربية - مع ما بينها من بقايا عداوات واثارات قديمة - وانطلقت ضد الفرس من ناحية ، وضد الروم من ناحية اخرى • وقد قدر لحركة الفتوح العربية الاسلامية ان تستمر فى عنفها ونشاطها اكثر من قرن من الزمان ، بحيث لم تكن تهدأ وتفتت ، ألا وكان الاسلام قد تاصل فعلا فى قلوب عرب شبه الجزيرة ، وأرتقى معظمهم من مرتبة الاسلام الى رتبة الايمان •

ومع اتساع الدولة الاسلامية من بحر الظلمات - او المحيط الاطلسى - غربا الى بلاد الهند وحبوط الصين شرقا ، شغل المسلمون بالاسهام فى بناء حضارة جديدة ضخمة ، قدر لها أن تصبح اعظم حضارة عرفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهى الحضارة الاسلامية العربية ، وكما يتضح من الاسم المركب لهذه الحضارة ، فانها استمدت عظمتها من مبادئ الاسلام ومثله وروحه من ناحية ومن المهد الذى ولدت فيه بين احضان العروبة من ناحية اخرى • وحسب العرب فى عهدهم الجديد ، انهم أحسوا بكرنهم بناة الدولة وحماتها ، ودعاة الاسلام وحاملو رسالته ، والبشرون بمقيدته فى مختلف أرجاء الأرض •

## المواشى والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ - ٢٩٠ ( سنة تسع للهجرة )
- ٢ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ( السنة السادسة للهجرة ) .
- ٣ - Massignon : Annuaire de Monde Musulman, p. 210
- ٤ - سورة الزخرف ٢٢ - ٢٣ ، سورة لقمان ، ٢١
- ٥ - سورة الحجرات ، ١٤
- ٦ - تفسير الطبرى ، ج ٢٦ ، ص ١٤١
- ٧ - أبو حيان : التفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ١١٦ ( طبعة الرياض ) .
- ٨ - ابن منظور : لسان العرب - مادة سلم .
- ٩ - الزمخشري : تفسير الكشاف ، ج ٤ ، ص ٢٧٦
- ١٠ - مصطفى عمارة : جواهر البقارى وشرح الأسطواني ، ص ٥٣ .
- ١١ - أنظر تفسير ابن كثير .
- ١٢ - تنوير الطبرى : سورة الحجرات ، ج ٢٦ ، ص ١٤١ .
- ١٣ - تاريخ الطبرى ( تاريخ الرسل والملوك ) - ج ٢ ، ص ٢٧٤ - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٢ .
- ١٤ - تاريخ الطبرى ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .
- ١٥ - أبى الى إمام أبى الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الاغانى ( القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ) .
- ١٦ - أبى بالبادية .
- ١٧ - سورة التوبة ، ٦٠ .
- ١٨ - تاريخ الطبرى ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ ( سنة ١١ هـ ) .
- ١٩ - سورة التوبة ، ١٠٣
- ٢٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
- ٢١ - المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٤ .
- ٢٢ - نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٤٤٤
- ٢٣ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٥١ .



- ٤٩ - تاريخ الطبرى ، ج ٢ ص ٢٨٢ ، ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ص ٣٦١ .
- ٥٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٥١ - الصفقال : للفناء الذى تحت الجلد .
- ٥٢ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٧٢ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٥٣ - المصدر السابق - نفس الجزء والمنفعة .
- ٥٤ - الطحمة . سواد الليل .
- ٥٥ - الانلم . الاسود الطويل .
- ٥٦ - الجزع الازلم . الدهر .
- ٥٧ - أى قطعها .
- ٥٨ - ياقوت . معجم البلدان ، ج ١ ص ٢٥٥ .
- ٥٩ - ابن الاثير . الكامل ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ( السنة السادسة للهجرة ) .
- ٦٠ - المسعودى مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٨٥ - ١٩٢ .
- ٦١ - يقصد بالجزيرة هنا الهضبة الضاملى من شبه الجزيرة العربية الذى يعرف باسم بادية الجزيرة ، يقول أبو الفدا : ماكان من حد الأنبار الى بالس الى قيماء ووادى اللقى ، فهو بادية الجزيرة ، تقويم البلدان ، ص ٨٠ .
- ٦٢ - ابن الاثير . الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ص ٣٥٤ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٦٣ - السيرة النبوية لابن هشام ، ( تحقيق الأستاذ مصطفى المنقا وزميليه ، الطبعة الثالثة ) - الجزء الرابع ، ص ٢٠٥ .
- ٦٤ - المصدر السابق ، نفس الجزء والمنفعة .
- ٦٥ - سورة الحجرات ، ٤ .
- ٦٦ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ .
- ٦٧ - سورة النساء ، ص ٣٦ .
- ٦٨ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢١٤ .
- ٦٩ - المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ .
- ٧٠ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٣٠ .
- ٧١ - نفس المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٧ .
- ٧٢ - السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ، ص ٢٤١ .
- ٧٣ - المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٥ .
- ٧٤ - سورة البقرة ٤٣ ، ١١٠ .

- ٧٥ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٤٦ .  
تاريخ الطبري ، ج ٢ ص ١٤٧ .
- ٧٦ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ١٨٥ ( السنة الحادية عشرة ) .
- ٧٧ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- ٧٨ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ١٤٧ ( السنة العاشرة ) .
- ٧٩ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- ٨٠ - يعنى زيد بن حارثة والد اسامة . وكان الرسول (ص) فى غزوة مؤتسنة ثمان للهجرة قد استعمل زيد بن حارثة على المسلمين فى تلك الغزوة ، وقال : أن أصيب زيد فعمر بن أبى طالب . فان أصيب جعفر فعبد الله بن رواحة . فقال جعفر : ما كنت اذهب أن تستعمل على زيدا . فقال الرسول (ص) : امض فانك لا تدرى أى ذلك خير .  
انظر : ابن الاثير : اسد الغابة فى معرفة الصحابة ( طبعة كتاب الشعب بالقاهرة ) .  
ج ٢ ص ٢٨٣ ترجمة زيد بن حارثة رقم ١٨٢٩ ، ج ١ ص ٧٩  
ترجمة اسامة بن زيد رقم ٨٤ .
- ٨١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ١٨٦ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٨٢ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٣١ .
- ٨٣ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٣٢ .
- ٨٤ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٣٠ .
- ٨٥ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢٢ .
- ٨٦ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٣٥ .
- ٨٧ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢٩ .
- ٨٨ - مسودة الزمر ، ٣٠ .
- ٨٩ - مسودة الانبياء ، ٢٤ .
- ٩٠ - الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ . ص ٢٢٥ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٩١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٩٢ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
- ٩٣ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٥٨ .
- ٩٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٤٢ .
- ٩٥ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ص ٢٤٤ . وقد جاء فيه انه اراد بالعتال الجبل الذى يقال به البعير الذى كان يؤخذ فى الصدقة ، لان على صاحبه تسليم . وقيل انه اراد مايساوى عقالا من حقوق الصدقة .  
وقيل اراد بالعتال صدقة العام . يقال اخذ المسدق عقال هذا للعام أى اخذ منهم



حسب دقته .

٩٦ - أي مظلمة .

٩٧ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٧ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٩٨ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٧ .

٩٩ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ .

١٠٠ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ .

١٠١ - كان الرسول (ص) قد أرسل في السنة العاشرة للهجرة خالد بن سعيد بن العاص - صحبة فروة بن مصيب المرادي - على مراد وزبيد ومنجج كلها ، فكان على الصنقات إلى أن توفي الرسول (ص) - ابن الأثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

١٠٢ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

١٠٣ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ .

١٠٤ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .

١٠٥ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

١٠٦ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

١٠٧ - سورة الزمر ، ٣٠ .

١٠٨ - سورة الأنبياء ، ٢٤ .

١٠٩ - سورة آل عمران ، ١٤٤ .

١١٠ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٧ .

١١١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٠٢ .

١١٢ - سورة الكهف ، ١٧ .

١١٣ - سورة الكهف ، ٥٠ .

١١٤ - سورة فاطر ، ٦ .

١١٥ - المقدمة ، ص ١٦٦ .

١١٦ - الدردير : الشرح الكبير ، باب الردة ، ج ٢ ، ص ٢٧٠ ( بولاق ١٣١٩ هـ )

وحاشية الدمسوقي ، ج ٤ ، ص ٢٦٧ .

١١٧ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١ .

١١٨ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

١١٩ - سورة الانفال ، ٤١ .

١٢٠ - سورة البقرة ، ٢٤٩ .

١٢١ - انظر ترجمته في كتاب ( اسد الغابة في معرفة الصحابة ) لابن الأثير

ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، ترجمة رقم ١٣٩٩ ( طبعة كتاب الشعب بالقاهرة )

- ١٢٢ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ من ٢٥٤
- ١٢٣ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ من ٢٥٦
- ١٢٤ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٦١
- ١٢٥ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٦٢ - ٢٦٣
- ١٢٦ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٧٥ •
- ١٢٧ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٩٣
- ١٢٨ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٩٧
- ١٢٩ - ابن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج ٢ من ١٠٩ - ١١٢
- ترجمة خالد بن الوليد ( رقم ١٢٩٩ ) •
- ١٣٠ - الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ من ٢٢٣ وما بعدها •
- ١٣١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ من ٢١٤
- ١٣٢ - نفس المصدر والجزء ، من ٢٤٢ •

(٣)

الاسلام والتعريب



من الموضوعات التي اثارت جدلاً كبيراً في التاريخ موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللغة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط . ولو كان الامر مقتصرًا على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة في التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى ان اكبر حضارة عرقها العالم اجمع في العصور الوسطى ، قامت على اساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع هبة الأهمية والخطورة . وبعبارة اخرى فان الحضارة الاسلامية العربية - التي غذت العالم الغربي الحديث بكثير من اسباب نهضته - قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على اساس دعامتين هما العربية والاسلام ، بحيث كانت اللغة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية عن نفسها ، في حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الحياة .

ولتفسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين بدينهم من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية . والحق انه كان لا بد وان تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة في الغرب الأوروبي ، لما ترتب عليها من آثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية . ذلك انه علينا ان نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة ظلت ترتبط بالتراث اليوناني الروماني ، وتدين بالديانة المسيحية . ولكن حدثت ان جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى شقين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطئ الشمالية لذلك البحر

محتظة بحضارتها الأوروبية - اليونانية الرومانية - وديانتها المسيحية ، في حين تحولت البلاد المطلة على الشواطئ الشرقية والجنوبية لذلك البحر الى اللغة العربية والديانة الاسلامية \* فاذًا تذكرنا انه حتى ذلك الوقت - ومنذ اقدم المصور - كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضارى فى العالم المعروف اجمع ، أدركنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضارى خطير على مستوى الحضارة الانسانية \* ولعل هذه الحقيقة هي التي دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne الى ان يصير على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية - فى القرن السابع للميلاد - وليس سقوط الامبراطورية الرومانية فى اواخر القرن الخامس ، هذا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى (١) \*

وقد تجاينت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متعصب لم ير فيها الا اندفاعا من تلك الاندفاعات التي خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول ان يفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرها تفسيراً غير مفروض فى ضوء الحقائق التي واجهتها واحاطت بها واكتسبتها طبيعتها \* وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم فى مختلف انحاء العالم وبمختلف اللغات بمؤلفات جديدة عن الاسلام والعروبة ، يتبنى فيها اصحابها وجهة النظر هذه او تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين - بعد ان انقضى اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام من مكة الى المدينة - احوج ما نكون الى اللقاء بعض الاضواء على هذا الموضوع ، مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله \*

اما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين - مثل وليم ميور وكيثانى (٢) ان ينفى فكرة عموم الرسالة ، فادعوا ان النبي (ص) لم يقصد تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام بيانة محلية قصد بها اهل شبه الجزيرة الغربية وحدهم \* وبناء على ذلك فان هذا المنظر من المستشرقين

استبعد ان يكون الرسول (ص) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوهم الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم - وهو دستور الاسلام المسلمين - والشواهد التاريخية، تكذب هذا الرأي تكذيباً قاطعاً، وتشهد على ان الرسالة المحمدية لم يقصد بها المربوحدهم، لان الله ارسل محمداً (ص) رحمة للعالمين ، وشامداً ومبشراً وتقديراً ليهدي الناس كافة - وليس اهل شبه الجزيرة العربية فحسب - الى دين الحق (٣) .

ولا يستطيع باحث منصف ان ينفي ما جاء فى كتب السيرة والتاريخ من ان الرسول (ص) ياندر فى السنة السادسة للهجرة بارسلال المرسل الى الملوك والامراء يحملون كتباً يدعوهم فيها للدخول فى الاسلام ( ٤ ) . ومن هؤلاء الرسل نحية بن خليفة الكلبي الخزرجي مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن أمية الضمري مبعوث الرسول الى تجاشي الحبشة ، وحاطب بن أبى بلتعة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس فى مصر . هذا فضلاً عن عدد آخر من المبعوثين ارسلهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - الى بعض القبائل العربية فى اطراف شبه الجزيرة . وجاءت نصوص الكتب التى ارسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والامراء فى مصادر التاريخ ، تغلب عليها جميعاً صفة الايجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسنى ، والنصح والتحذير من عاقبة المضى فى طريق الضلال . ومن امثلة هذه الكتب ذلك الذى ارسله الرسول ( ص ) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، هن محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . اما بعد ، اسلم تعلم ، يؤتك الله اجرک مرتين . وان توبت هان اثم الاكاريهن عليك » (٥) .

وقد تباينت ردود هؤلاء الملوك والامراء ، فمنهم من اهان الرسول وامتنع الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلاً . ولكن الشيء الثابت أن احداً منهم لم

يقبل الدعوة ، وأن كسرى وهرقل والموقس بوجه خاص رفضوا الاسلام دينا . وجاءت خطورة هذا الرفض في أن هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزا في طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الامر الذي تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقا لبدأ عموم الرسالة ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى أن هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التي شكلت سدودا وحواجز في طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والاقراء . وبعبارة اخرى فإن حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تكن أكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم ، فإن اسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد . \*

وهناك فريق من الباحثين حاولوا تحليل حركة الفتوح العربية الاسلامية بعوامل اقتصادية بحثة ، فاعتبروها حلقة في سلسلة الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطئ البحر المتوسط . ذلك أنه من الثابت علميا أن شبه الجزيرة العربية تعرض في التاريخ القديم لاندوار متعاقبة من الجفاف والمطر . وفي عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشام وشاطئ البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين أو الفينيقيين والآراميين والعبريين . ولذا عدد بعض المخرضين على الربط بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، في القرن السابع للميلاد والهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة في العصور القديمة ، فوضفوا حركة الفتوح العربية الاسلامية بأنها حلقة اخيرة في سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فإن مؤرخا مثل بيكر Becker لم يقرئ في القول بأن حركة الفتوح العربية الاسلامية في القرن السابع للميلاد ليست مفاجئة - كما تبدو - وانما هي حلقة اخيرة في سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الى خروج كثير من الهجرات السانحة من قلب شبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الاحوال الاقتصادية فيها ، وما أصاب البلاد



نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار سد مارب في القرن السادس .  
وبعبارة أخرى فإن تعرض شبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذى  
دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق فى ذلك بين الهجرات السابقة التى  
قادهم بها الآراميون والكنعانيون وغيرهم ، وبين الهجرات اللاحقة التى قامت بها  
بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام أو بعد ظهوره (٦) .

ويميل برنادر لوييس الى مشاركة بيكر هذا الرأى ، فيقول أن بلاد العرب  
شهدت فى قديم الزمان خصبا عظيما أعقبه جفاف مستمر ، مما أدى الى زحف  
الصحراء على حساب الاراضى الخضراء ، فأخذ سكان البلاد يخرجون منها  
على شكل هجرات ، بعد أن ضاقت سبل العيش فى وجوههم (٧) . أما  
ترماس أرنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيرا أكثر جرأة وأوضح صراحة حين  
يقول : أن حركة التوسع العربى كانت هجرة جماعة نشطة ، دفعها الجوع  
والحرمان الى أن تهجر صمايرها المجدبة وتحتاج بلادا أكثر خصبا ، كانت  
ملكا لجيران أسعد منهم حظا (٨) .

وهنا نجد لزاما علينا أن نصبح فهما خاطئا وقع فيه كثيرون - حتى  
من المسلحين أنفسهم الذين ردوه فى الكتب المدرسية دون وعى - فقالوا أن  
حركة الفتوح العربية الاسلامية استهدفت نشر الاسلام ، وهو الأمر الذى  
فسره بغض المفرضين بأن الاسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة أن حركة  
الفتوح الاسلامية ، إنما انطلقت لتحطيم الحواجز التى اعترضت سبيل وصول  
دعوة الاسلام الى الشعوب ، وليس لغرض الاسلام . والذى حدث نتيجة  
لنجاح هذه الحركة فى تحطيم الحكومات التى شكلت عقبة فى وصول دعوة  
الاسلام الى مسامع الشعوب ، هو أن أعدادا كبيرة من الناس - وبخاصة فى  
الشام ومصر والعراق - تقبلت دعوة الاسلام ، ومارعت الى الدخول فيه  
عقب فتوح العرب لبلادهم . بل أن بعض الاساقفة ورؤساء الكنييسة نبذوا  
المسيحية وارتضوا الاسلام دينا ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، وأسقف  
انريبيان اليعقوبى ، ومطران تكريت . وغيرهم (٩) .

وكان أن اعتبرت الكنيسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة عنيفة ، عندما وجدت شعوباً - مثل أهل الشام ومصر - يتحولون بسرعة إلى الاسلام ، وهم الذين كانوا في يوم من الأيام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة للمسيحية ، عندما آمنوا بها وضحووا بالآلاف الشهداء في سبيل تمسكهم بها واصرارهم عليها ، متصليين في عناق وصبر ما انزلته بهم الحكوة الرومانية من ألوان الاضطهاد (١٠) . هذا فضلاً عن أن هذه البلاد كانت المسرح الأول لنشاط المسيح عليه السلام ، عندما حملته أمه طفلاً رضيعاً وتنقلت به بين فلسطين وروادى النيل ، وحطت به الرحال في مواضع ما زال يقدها آسيديون حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . يضاف إلى ذلك أن أرض مصر والشام والعراق وإفريقية صارت مسرحاً لنشاط بعض رسل المسيحية وأباء الكنيسة الأوائل ، فأقاموا فيها كنائس ارتبطت بأسمائهم حتى اليوم (١١) .

فاذا أضفنا إلى ذلك الدور الكبير الذي أسنهم به أهل مصر والشام بالذات في تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والإسهام في حل المشاكل الفكرية التي ظهرت داخل محيطها في القرون الستة الأولى من مولدها ، أدركنا أن هذه البلاد حظيت بمكانة خاصة في المجتمع المسيحي . فالخلاف الشهير حول تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الأب بدأ في الاسكندرية بين اثنين من رجال الدين المسيحي - هما أريوس وأثناسيوس - ومن مصر انطلقت هذه الشرارة لتحث صراعاً فكرياً ومذهبياً خطيراً في العالم المسيحي ، مشرقة ومغرب .

وعلى أرض مصر ولدت الرهبانية والديرية لأول مرة في المسيحية ، وهي الحركة التي كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والآثار الاقتصادية والمياسية ما ترك أثراً خطيراً في العالم المسيحي أجمع طوال العصور الوسطى ، وترك بصماته في الغرب الأوروبي من ناحية وفي دولة الروم - أي الإمبراطورية البيزنطية في شرق أوروبا وآسيا الصغرى والشام ومصر ، فضلاً عن أرمينية وشمال العراق - من ناحية أخرى (١٢) . وعندما ظهر الخلاف في العالم المسيحي حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحي بين

انتصار مذهب الطبيعة الواحدة - أو المينوفيزيت - وانتصار مذهب الطبيعيتين - أو الملكانيين - كانت مصر والشام بمثابة الساحة الرئيسية في ذلك الجدل ، الذى تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاضدتين ، فى الوقت الذى ظهر الاسلام واخذ يتحرك لايصال دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية (١٢) .

وهكذا ، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين فى اعقاب الفتح العربية الاسلامية لم يكن بالأمر المهيّن الذى يمكن ان تتقبله الكنيسة ورجالها بسهولة . وبخول اهل مصر والشام بالذات فى الاسلام ب تلك السرعة التى تم بها ، جاء ظاهرة غريبة لم تدرك الكنيسة لها تفسيراً . ومهما يقال من ان مسيحيين مصر والشام - وجلهم من اليعاقبة - رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من اضطهاد على ايدى حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم فى المذهب ، فان هذا لا يكفى فى حد ذاته ليكون مبرراً للسرعة الكبيرة التى تخلت بها غالبية اهل مصر والشام عن المسيحية ليندخلوا فى الاسلام (١٤) .

وكان من المتعذر على الكنيسة ان تعترف بانه لا تعارض بين الاسلام والمسيحية ، وان كلا منهما جاءت ديانة سماوية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، كل ما فى الامر هو ان محمداً ( ص ) جاء برسالة متممة لرسالة عيسى ( س ) . ولو تدبر رجال الكنيسة الامر فى شيء من الهدوء لوجدوا ان القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريماً لم يحظ به نبى آخر من السابقين ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً . ولكن حدث فى موجة الاضطراب والفزع والاسى التى آلت بالكنيسة امام سرعة انتشار الاسلام ، ان الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى لم يجدوا سلاحاً قوياً يدفعون به عن وضمهم ويعطون به ما يجرى حولهم من توسع سريع للاسلام على حساب المسيحية وديارها ، فادعوا ان الاسلام ينتشر بحد السيف ، وان الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام قسراً على اهل البلاد التى تقفها . وسرعان ما راجت هذه الافكار بين البسطاء

واخذت تتناقلها الاجيال المتعاقبة فى العالم المسيحى ، وما زالت تجد من يتبناها فى الكتب المدرسية التى تدرس فى العالم المسيحى بل بين صفوف بعض المستشرقين وأساتذة التاريخ .

على أنه وجد لحسن الحظ من المنصفين من تفهم روح الاسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطر أمام الحقائق الى الاعتراف بما لا يود كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره توماس ارنولد من أن اقباط مصر الذين ذاقوا الأمرين فى العصر البيزنطى ، وجدوا فى الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » . وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم فى الاسلام على نطاق واسع كان راجعا الى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد « (١٥) » .

ولا شك فى أن هذا يتفق مع روح القرآن الكريم الذى نص صراحة على أنه « لا اكراه فى الدين قد تبين المرشد من الخى » (١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول ( ص ) « ولوشاء ربك لامن من فى الأرض كلهم جنيما ، افاننت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٧) . ويعد أن حدد القرآن الكريم أسلوب الدعوة الى الاسلام بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، أمر - سبحانه وتعالى - بترك المعرضين من اهل النعمة وشأنهم حتى يتولى الله امرهم « فان اسلموا فقد امنوا وإن تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح أن هذا الأسلوب ابعد ما يكون عن محاولة فرض الاسلام بقوة السلاح . ومرة أخرى نقول أنه اذا كان السلاح قد استخدم ، فإن ذلك حدث لتجسيم الحواجز التى اعترضت وصول دعوة الاسلام الى الشعوب ، وهى الحواجز المظلة فى الحكومات القائمة عندئذ . وبإسقاط هذه الحكومات همار الطريق سالكا مفتوحا أمام الدعوة الإسلامية ، وعندئذ ترك الناس أجراء فى تقبل هذه الدعوة الجديدة

أو رفضها . ولا يخفى علينا أن أسقاط الحكومات التي وقعت في طريق انتشار الدعوة ترتبت عليه سيطرة العرب السياسية على البلاد التي أسقطوا حكوماتها ، الأمر الذي جعل بيكر يقول : أن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بعد السيف وليست العقيدة الإسلامية (١٨) .

ولا يوجد دليل واحد في الحوادث التي ضحبت الفتوح العربي أو التي أعقبته يشير إلى أن العرب المسلمين أجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الاسلام .

وإذا وجدت حالات لها فيها بعض الولاء إلى إكراه الأهالي على الدخول في الاسلام ، أو قام فيها بعض الحكام - خلفاء كانوا أو سلاطين - باضطهاد غير المسلمين ، فإن هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة ، ولا يعزى أصحابها مطلقاً عن روح الاسلام وتسامحه . ويعترف بذلك أحد المؤرخين المحدثين ، إذ يقول : أما عن حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضطهادهم بآية وسيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتوح العربي فإننا لا نسمع عن ذلك شيئاً . وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد ، (١٩) . بل لقد سمح المسلمون العرب للمسيحيين غداة فتح الشام ومصر بإقامة كنائس جديدة ، فضلاً عن ترميم وأصلاح الكنائس القديمة (٢٠) . وفي ذلك قال أحد إماميه الكنيسة - عقب الفتوح العربي لمصر - ما نصه : أن العرب الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترمون الديانة المسيحية ورجالها ، ولا يتفككون حرية ديانتنا مطلقاً ، بل يقدمون المنح لكنائسنا وأديرتنا ، (٢١) . واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بغضل حاك كنيته أحد بطارقة بيت المقدس بعد ذلك بأكثر من قرنين ( ٢٥٦ هـ = ٨٦٩ م ) إذ يقول :

“ Multam Benevolentiam Ostendunt (Saraceni) in nos,  
licentiam nobis praebentes accedificandi ecclesias nostras.”

وترجمتها الدقيقة هي « أن المسلمين - بقدر كبير من النوايا الطيبة -  
يسمحون لنا ببناء كنائسنا » (٢٢) .

ومرة أخرى حاول المتعصبون ضد الاسلام تلمس بعض الاسباب الكاذبة  
لتعطيل سرعة انتشار الاسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون  
فقالوا ان المسلمين فرضوا الجزية على اهل الذمة لاجبارهم على الدخول في  
الاسلام ، وان كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الاسلام ، لا عن  
اقتناع ، وانما فرارا من دفع الجزية (٢٣) .

وقد نصى هؤلاء - او تناسروا - أن الجزية انما فرضت فقط على الرجال  
الاحرار الاصحاء القادرين على الكسب ، وأنه روعى في جمعها مبادئ  
العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الغنى ومتوسط الحال والفقير ،  
بحيث اعفى من دفعها المساكين والاطفال وذوو العاهات المقعدون والنساء ،  
فضلا عن رهبان الدير (٢٤) . هذا فضلا عن أن الهدف من فرض الجزية  
ليس لقاء عيب على كاهل اهل الذمة ، وانما تحقيق نوع من العدالة والتوازن  
بين المسلم الذي يدفع الزكاة ، والذمي كان مواطنا لابد من أن يسهم بشكل او  
بآخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو  
بخدماتها . يضاف الى ذلك أن الذمي في ظل الدولة الاسلامية كان يحظى  
بحماية ارواحه وممتلكاته ، كما كان يحفى من الخدمة العسكرية في الوقت  
الذي يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليؤمن لاقراء المجتمع جميعا - من مسلمين  
وغير مسلمين - الأمن والسلام وحماية الأرواح والأعراض والممتلكات .

ومما يؤيد فكرة أن الجزية فرضت على اهل الذمة مقابل حماية ارواحهم  
حيث أن بيانهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى  
عن اهل الحيرة أنهم قالوا في صراحة أنهم دفعوا الجزية مقابل « أن يمنحونا  
وأهبرهم البغى من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل خالد بن الوليد في  
المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالى المدن المجاورة للحيرة ما نصه « فان

منعناكم فلنا الجزية والا فلا (٢٥) ، وكلنت اية جماعة مسيحية تقايل الى جانب المسلمين لتفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجوار لفظكيا (٢٦) .

فاذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذى يفرض انفسنا على التخلي عن ديانته وعقيدة اباائه واجداده ، تهريا منها \* ذلك ان اقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز ثمانية واربعين درهما فى العام ، اى اقل من عشرة دولارات \* ولا يعقل ان شعبا عنيدا مثل اقباط مصر - رغبوا ان يتخلوا عن المسيحية ، وتصلوا اضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم ابوا بعد ذلك ان يتخلوا عن مذهبهم الذى آمنوا به فى ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من ألوان العذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول فى المذهب الذى آمن به اباطرة الدولة فى القسطنطينية (٢٧) - لا يعقل ان مثل هذا الشعب العنيد يتخلى عن المسيحية نفسها ويدخل فى الاسلام لمجرد التهريب من ثمانية واربعين درهما يدفعها الفنى الميسور ، واربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، واثنى عشر درهما يدفعها فى العام الفقير الذى يتكسبه .

ولا ادل على ان المسلمين لم يتخذوا الجزية أداة للضغط على أهل الكتاب من القصة الشهيرة التى رويت عن الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز (٩٠ - ١٠٢ هـ ٧١٧ - ٧٢٠ م ) عندما ارسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب تزايد الدخول فى الاسلام ويقترح عليه عدم اعفاء من يدخلون فى الاسلام من الجزية \* ولكن الخليفة عمر بن عبد العزيز رد على واليه قائلا « ان الله بعث محمدا داعيا ولم يبعثه جاييا » (٢٨) .

ثم ان هؤلاء الذين يدعون ان الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية او عسكرية او مالية ، نسوا ان روح الاسلام كانت اكبر مشجع لكثير (م ٩ - تاريخ الاسلام)

من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه . ولعل من اشد  
الكتاب تحسبا ضد الاسلام والمسلمين في القرن السابع عشر للميلاد كان  
الكسندر روس الذى رعى الاسلام ونبيه ( ص ) وقرأه السكريم . يايشيغ  
التم ( ٢٩ ) . ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بان عظمة الاسلام  
تكمن فى زوجه ومبادئه وشريعته واسلوبه ، فيقول « ومن الحق ، لو قرأ  
المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتديروها ، لاستولوا عليهم  
الحياة حين يشاهدون الى اى حد يحرص هؤلاء المسلمون على عبادتهم ومدى  
تقواهم وتصدقهم ، والى اى حد هم متفانون فى اخلاصهم ، قانتون فى  
مشاربهم ، والى اى حد هم مطيعون لرئيسهم الروحي ، والى اى حد هم  
مهتمون بمراعاة اوقات الصلوات الخمس فى كل يوم ، حيث يتواجدون مهما  
مكن مشاغلوهم . ما اشد مراعاتهم دائما لصومهم من الفجر حتى المساء  
طول ايام الشهر ( رمضان ) بلا انقطاع . ما اكثر تواجد المسلمين وثراهم ،  
وما اعظم ما يرى من عنايتهم بالفقراء فى نزلهم ، سواء بالفقير او النازح  
السافر . لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لخلجنا من  
جمودنا ، سواء فى عبادتنا او فى تراحمنا ، ومن جورنا وافرطنا وتمسقنا ،  
فلاريب ان هؤلاء القوم سيقومون الحجة علينا ، ولا شك فى ان عبادتهم  
وتقواهم واعمال الرحمة فيهم هى الاسباب الرئيسية لنمو الدعوة  
المختفية . ( ٣٠ ) . »



ومهما يكن من امر ، فان انتشار الاسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين  
تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها فى التاريخ . ذلك انه لم تكن تنقضى  
على وفاة الرسول ( ص ) مائة سنة ، حتى كان الاسلام قد ثبتت ركائزه فى  
بلاد امتدت من المحيط الاطلسي وشبه جزيرة ايبيريا غربي ، حتى بلاد الهند  
وحود الصين شرقا . وليس ادل على ان الاسلام شق سبيله تلقائيا - دون



قسر أو اجبار - إلى قلوب الشعوب من حقيقتين :

الأولى : هي أن الاسلام انتشر في بلاد لم تصل إليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها \* ومن الثابت أن الاسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الأمر الذى يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، في الموانئ والشعور والاقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن أن يستمر زحف الاسلام وتغلغه الهاديء بسرعة اكبر داخل قارتى اسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعمارى الذى بدأ مع مولد العصور الحديثة والذى جاء مصحوباً بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الانكامل بقوة السلاح وتمكين الارساليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية في هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين اسلوب انتشار كل من الانكامل والمسيحية في العصور الوسطى والحديثة \* فمن الثابت أنه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية في اوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٢ م ، واتخاذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودوسيوس في اواخر ذلك القرن ( ٣٩٥ م ) حتى تعرض الوثنيون لاعنف موجة من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهى موجة تعدت الوثنيين انفسهم الى تراث الوثنية ، فأحرقت كتبهم واغلقت مدارسهم (٢١) . ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التى قتلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثّل بجنتها في شوارع المدينة ، لا لذنوب سوى انها رفضت اعتناق المسيحية (٢٢) . ومن المدارس التى اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لأنها تعالج فلسفة العصر الوثنى \* واستمر هذا الاسلوب متبعاً في تشجير المسيحية ، فنسمع عن شارلمان أنه فرض المسيحية بالسيف والنازل على قبائل السكسون ، حتى أنه أعلن ، منهم بضعة الاف في مذبحة فردن سنة ٧٨٢

بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي أجبرهم طلي استنساها (٣٢) ١٠٠ أما منظمة  
السيف - وهي منظمة من الرهبان أخذت على عاتقها نشر المسيحية في بروسيا  
الى أن نقلت هيئة القيسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة - فقد قتلت في  
القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلا عن  
السلاف من لثوانيين وبولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٤) .

أما الحقيقة الثالثة الخاصة بانتشار الاسلام ، التي تنفي أية شبهة في  
أن يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف ، فتمثل في أن  
الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال - وربما نساء في بعض الحالات -  
أفراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار ان لا اله الا الله  
وان محمدا رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم  
وتوجهها . وبعبارة أخرى فان الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمي خاص  
بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وأرسائهم على شكل ارساليات لتبشير  
بالاسلام ونشره بين شعوب الأرض ، كما هو الحال في المسيحية ، وإنما تركه  
أمر الدعوة للاسلام للأفراد - حكاما ومعكومين - وخاصة من التجار الذين  
نهضوا بهذه الامانة في البلاد التي وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك بوحى  
من ضمائرهم وحماسهم الدينية ، وطلباً لحسن الثواب . وكان شعارهم  
دائماً ابدا هو الاقناع بالمسنى عملاً بقوله تعالى : ادع الى سبيل ربك بالحكمة  
والموعظة الحسنة ، . وربما قام بعض الخلفاء - مثل الخليفة المأمون  
العباسي - بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلاً - فعل مع أهالي بلاد ما وراء  
النهر وفرغانة (٣٥) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقاً الى حد التهديد أو  
الاكراه ، بل على العكس حدث رفض أحد زعماء المانوية - وكان في  
زيارة لبغداد - أن يستجيب لدعوة الخليفة الصخول في الاسلام أن تركه للخليفة  
وشأنه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفاً عليه من تعصب العامة (٣٦) .  
حتى الماريطين الذين خرجوا من المغرب العربي ليتوسعوا في غرب افريقية

ووسيطها ، استخدموا السيف في جهاد الوثنيين القوميع على جسيهم ، ولكنهم لم يرفعوا السيف لإجبار الناس على الدخول في الاسلام واعتناقه .

وقد حدث في القرن العاشر للميلاد أن دخل الأتراك السلاجقة في الاسلام بعد أن حققوا انتصارا على الممالك الاسلامية المجاورة - من الغزنويين وغيرهم - وانزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين في بلاد التركستان . ومع ذلك فإن الغالب هو الذي أخذ بديانة المفلوب ، فدخل بضعة آلاف من الأتراك السلاجقة في الاسلام ، وهؤلاء ظهرت حماسهم للديانة الجديدة في الذود عنها ضد الاخطار التي تهدتها من جانب الغزو الصليبي بعد قليل . أما التتار الذين غزوا العالم الاسلامي واسقطوا الخلافة العباسية في بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق اسيا الصغرى والشام حتى وصلوا الى غزة على حدود مصر قبل أن تحمل بهم الهزيمة في عسین جالوت ٥٥ فقد خضعوا تدريجيا لتأثير الاسلام ، بحيث لم يكد ينتهى القرن الثالث عشر للميلاد ، الا وكان مغول القفجاق - أو القبيلة الذهبية - في جنوب روسيا قد دانوا بالاسلام ، ثم تبعهم تدريجيا مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الاسلام طريقة في هدوء الى امبراطورية المغول الوسطى ، أى أسرة جنغيز في كاشغر .

وعندما توسع الأتراك العثمانيون في شرق أوروبا في العصور الحديثة ضرب الاسلام تلقائيا إلى اعداد كبيرة من المسيحيين الذين (عجبوا) بتعاليمه وقتلهم اسلوبه في الحياة . ورب اسير مسلم وقع في قبضة الاجرام وساقوه الى بلادهم فكان سبياً في انتشار الاسلام بين آلاف منهم ، بل رب امرأة من سبانيا المسلمين ضمها أحد رؤساء القبائل إلى حريمه فكانت سبياً في اسلامه واسلام قبيلته من بعده .

ويبدو أن نسبة كبيرة من الرقيق - وخاصة في شرق أوروبا مع جرقة

التوسع العثماني - اختاروا الدخول في الاسلام طلبا لرحمته \* ومما لا شك فيه ان الشريعة الاسلامية نظمت مسألة الرق ، فتأدى الاسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب \* وفي كثير من بلاد الاسلام ، كان للرقى - مثلما كان لسائر المواطنين حقوقهم - بل قيل انه كان للرق ان يقاضى سيده اذا اساء معاملته ، وانه اذا تحقق القاضي من اختلاف طباعهما اختلافا يينا الى حد تعذر الاتفاق بينهما ، فله ان يرغم السيد على بيعه (٢٧) \* ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم العثمانيون الدخول في الاسلام « بمحض ارادتهم » \* وكثيرا ما كان يحدث ان يصرر السيد المملوك المسيحي الذي اختار ان يحتفظ بديانته بكافة له على امانته ، او رغبة منه في ان يجرى عليه رزقا لكبر سنه (٢٨) \*

واذا كان هذا هو أسلوب انتشار الاسلام ، فانه مما لا شك فيه ان هذا الانتشار اوجه رباطا قويا بين الشعوب التي دانت به على اختلاف اصولها وعناصرها \* ذلك ان الاسلام لم يكن مطلقا مجسود عقيدة وطقوس تؤدي فحسب ، وانما هو ايضا اسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهاج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية في اسمى صورها \* وفي ذلك يقول احد الكتاب الأوروبيين المحدثين « تقوم قوة الاسلام في اعتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التي يستطيع الاسلام ان ينتجها متى كان في خير احواله » \* فالمسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاتزان ، وهي صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا في اطار صرورة ثابتة للعالم المثالي والجماعة الانسانية المثالية » (٢٩) .



هذا عن انتشار الاسلام ، اما عن انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة اخرى لا تقل خطورة \* ذلك ان العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة معاوية الجديدة

فحصب ، وإنما حملوا معهم أيضا بذور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج ، وتصبغها بصيغة حضارية عربية واضحة \* والمعروف عنها اللغة أنها مظهر من مظاهر أية حضارة ، ودعامة متينة من دعائم أية قومية في العصور الحديثة \* فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وإنما هي أداة التفاهم بين الأفراد والجماعات ، فإذا تم هذا التفاهم بطريقة سليمة تقاربت العقول وتبهرت الأفكار ، واتحدت الافئدة والقلوب ، وامكن أن يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد .

والواقع أن انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات \* فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وإنما هي لغة صعبة فعلا . بحصيلتها الواسعة ، ومتراخياتها الكثيرة ، وتباين نطق حروفها وقواعد نحوها واعرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها \* ولا ننكر اننا - والعربية لغة أبائنا واجدادنا - نعانى الصعوبات أحيانا في اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم ، فما بالنا بشعوب عريقة ذات حضارات راسخة ، ولغات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون - قبل أن يظهر العرب على مسرح التاريخ - يثرون لسانهم ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم \* ومهما يبالغ في اعداد القبائل العربية التي نزحت من شبه الجزيرة في اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت في الولايات المفتوحة ، فانها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من اهل البلاد الاصليين \* ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربى أن ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط إلى الخليج ، سواء في الحياة الخاصة أو العامة ، في بيوت العلم والدين أو في الطرقات والازقة ، في الدواوين والمعاملات الحكومية \* والبرسمية ، أو في الأسواق والخانات والحمامات \*

وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذى تحقق في

اعقاب حركة الفتوح ، اذ كثرت هجرة القبائل العربية الى الولايات الجديدة والاستقرار فيها - سواء في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب - ، ومن ناحية اخرى نزح كثيرون من ابناء الولايات الجديدة الى المدينة - عاصمة الدولة الاولى - او الى مكة لزيارتها بهذا الله الصوامع والجامعة شعاعين الحج . وبذلك امتزج العنصر العربي بغير العربي وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف اصولهم « ليس من فارق الا في ان العنصر العربي في جزيرة العرب اكثر ، والعنصر الاجنبي في الممالك المفتوحة اعظم » (٤٠) .

ومن الاراء التي ظهرت في تفسير ظاهرة مبرعة انتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحة : انها كانت لغة الغالبين ، الفاتحين ، ، سلطان الكيلاب وحكامها الجدد .

والمفروض دائما ان ثمة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قبرا من التفاهم المشترك ، الذي لا يتحقق الا داخل اطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد ان القاعدة جرت بان يرتفع المحكوم الى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذي ينزل الى مستوى المحكوم . وعليها في تفسير التاريخ الان تقع في الخطأ الذي يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم العصور الحديثة التي نعيش في اجوائها الفكرية على العصور السابقة . ففي ظل النظام الديموقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطانهم من شعوبهم ، في حين كان الوضع الغالب في العصور القديمة والوسطى هو ان يدعى الحكام حقا مقدسا في الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم اكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له ان يبحث عن افضل الطرق واسرعها لايصال شكواه او رغبته الى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة الا العربية ، فلم يبق امام الشعوب التي خضعت لهم مسوون تعلم العربية ، مما ادى الى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من ان ثمة عقدة

نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفا بمحاكاة القوي . والمتغلب مولى :  
دعنا أبداً بتقليد الغالب - على قول ابن خلدون - مما كان له اثره في انتشار  
اللغة العربية بين الشعوب التي خضعت للعرب ودانت لحكمهم .

لكن هذا القول مردود عليه بأن ثمة أمثلة عديدة في التاريخ - قبل  
حركة الفتوح العربية الاسلامية وبعدها - تثبت أن تحول شعوب بأكملها إلى  
لغة الحكام الفاتحين ، وبهذا لغة الآباء والأجداد ، ليس القاعدة الغالبة في  
التاريخ - فالأفريق غزوا الشام ومصر أيام الاسكندر الأكبر ، وحكموها  
بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تتجسج اللغة اليونانية في محو اللغات القديمة  
القائمة في البلاد - مثل الآرامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة في شرق حوض البحر المتوسط ،  
ومع ذلك فإن الحكم الروماني الذي استمر بضعة قرون لم يسفر عن إحلال  
اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التي كانت بمثابة لغات شعبية ،  
أو محل اللغة اليونانية التي غدت - إلى حد كبير - لغة الفاسقة ورجال  
العلم والفكر . وكل ما هنالك هو أن اللغة اللاتينية قدت لغة الإدارة والحكم  
فضلاً عن الجيش . فإذا انتقلنا إلى أواخر العصور الوسطى ومشاهدة  
المصور الحديثة ، وجدنا الأتراك العثمانيين يغزون الوطن العربي ويحكمونه  
بضعة قرون - ومع ذلك لم تنجح لغتهم في أن تحظى ببعض العناية ، بل على  
العكس سقطت لغة الأتراك الفاظ عربية لأحضر لها . وربما قيل في تفسير  
ذلك أن الأتراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربي كانوا أقل في مستواهم  
الحضاري من العرب ، ولكن ظقينا أن نذكر أن العرب بذورهم عندما غزوا  
مصر والشام والعراق أبان حركة الفتوح العربية الاسلامية في القرن السابع  
للميلاد كانوا أقل في مستواهم الحضاري من شعوب هذه البلاد التي فتحوها ،  
ومع ذلك فقد قدر لغتهم أن تصورها .

وربما كل الأقرب إلى الواقع هو أن انتشار الاسلام من ناحية

وانتشار اللغة العربية من ناحية أخرى . ذلك أن الرباط بين العربية والاسلام اقرب من أن يحتاج إلى شرح أو دليل . فالاسلام ولد في حجر العروبة ، ونبي الاسلام ( ص ) ينتمي الى اصل عربي صريح وينتصب الى اشرف القبائل العربية ، والقرآن الكريم - وهو دستور الاسلام - نزل بلسان عربي مبين . هذا فضلا عن أن العرب هم الذين حملوا عبء إبلاغ رسالة الاسلام الى الشعوب الأخرى ، وجاهدوا من أجل تحطيم الجواذ التي اعترضت سبيل مسيرته الثقافية ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وإيماناً برسالته .

وهكذا كان لابد وأن يأتي انتشار الاسلام مصحوباً بانتشار اللغة العربية ، بمعنى أن الظاهرة الأخيرة نبعث من الظاهرة الأولى وجاءت في أعقابها . وإذا كان الاسلام - كما سبق أن اشرنا - قد أخذ ينتشر انتشاراً تلقائياً هادئاً في مشارق الأرض ومغاربها فإن معتقديه كانوا مطالبين بإدائه فروضه . ومن الواضح أن النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض الألفاظ العربية وفهم معناها ، فضلاً عن أن أداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة افتتاحية الكتاب ولفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم ، وبذلك صار لابد للجسم من أن يلم بالعربية أو بشيء منها . ثم أن الاسلام يطلب من المسلم الانصات للقرآن الكريم إذا قرئ على مسمع منه ، وترتيله وتدبر ما فيه من آيات بينات ، وهذه كلها أمور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها . وهنا نشير الى حقيقة هامة هي أن انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل أن يكون بالقلم . ذلك أنه مع ما كان للقرآن الكريم من أثر في نهضة التأليف النثرى المسدود ، إلا أن القرآن الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب أمراً هالوكاً لدى العرب . وربما يرجع هذا الى أن غالبية المسلمين لم يقرأوا القرآن - في ذلك الدور الأول من أدوار انتشار الاسلام - وإنما كانوا يتلونه غيباً . هذا فضلاً عن عدم توافر أعداد كبيرة من نسخ القرآن الكريم (٤١) .

وساعد على تعريب الهلال المفتوحة أن العرب الذين نزحوا الى الأرض



الجديدة واستقروا فيها لم يستمروا طويلا في حالة عزلة ، وإنما أخذوا يندمجون في الأمالي الأصليين \* ومع بداية القرن الثاني للهجرة أخذ هؤلاء العرب يقلعون عن ترفعهم وتعاليمهم ، واحتفظوا بأبناء البلاد الأصليين ، وشاركهم حرفهم التقليدية عن زراعة وغيرها ، بل لقد تزوجوا معهم ، مما أضعف من حدة العصبية العربية من ناحية وساعد على انتشار الإسلام وتعريب البلاد من ناحية أخرى \* وفي ذلك يقول المقرئ : « لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المائة من تاريخ الهجرة » ، عندما أنزل عبيد الله بن الجحاب (٤٧) ، مولى سلول قيسا بالحوف الشرقي \* فلما كان في المائة الثانية من سنى الهجرة ، كثرت انتشار المسلمين بقرى مصر وتوابعها (٤٨) ، وهنا نلاحظ أن عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها في الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت أمدا طويلا - بلغ نحو من خمسة قرون - ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طوالها لتسبهم بدورها في تعريب البلاد وتعبئها بالصيغة العربية \* وساعد على إتمام هذه العملية قدرة المهاجرين العرب على الاندماج في البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل \* .. وهكذا ، فإن الفارق يبدو واضحا بين حركة الفتوح العربية الإسلامية من ناحية ، وحركات الفزق والتوسيع التي تعرضت لها البلاد الواقعة في منطقة الشرق الأدنى - وخاصة الشام ومصر والعراق - قبل ذلك ، من ناحية أخرى \* . قال العرب عندما أقاموا لأنفسهم مراكز جديدة في الولايات التي فتحوها ، مثل الفسطاط والقيروان والبصرة والكوفة ، لم يتخذوا من هذه المراكز مواقع يتجصصون داخلها ، وإنما بنت هذه المدن بعد قليل موطنا للعرب وغير العرب من أهالي الولايات ، ليختلط الجميع بعضهم ببعض تحت مظلة الإسلام الذي نادى بأن المؤمنين أخوة \* . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلبهم قديما في بعض البلاد على إقامة مستوطنات خاصة بهم - مثل نقراطيس والإسكندرية وبطلمي في مصر - ليعيشوا فيها ، وفق نهج الحياة اليونانية الخالصة التي ألفوها في بلادهم

الأولى حتى أنهم حرموا على أهلها الزواج مع أهل البلاد الأصليين \* يضاف إلى ذلك أن اليونان والرومان عندما غزوا هذه المنطقة لم يأتوا معهم بديانة جديدة تسعو في مستولها فوق الديانات المعروفة في تلك البلاد \* بل على العكس كان الشرى أكثر رقيها في مستولها ، حتى لقد تسرب بعضها إلى العالم الأوروى \* شوقيه وغرييه \* والمعروف عن الاسكندر الأكبر أنه حرص عندما غزا مصر على أن يزور معبد آمون في قلب الصحراء الفرعية ، ليقيم له القوايين ويعتني ببنوئته \* وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، وأخذت تنتشر في المنطقة - وخاصة في مصر والشام وأجزاء من العراق \* ولم يكن في وسع المسيحية أو غيرها من الديانات التي كانت قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون أن تصعد أمام جبة الاسلام ومنطقه ، فانتشر الإسلام انتشارا سريعا ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية \*

وهنا لابد من الإشارة إلى حالتين حربيتين ببغدين فتحهما المسلمون وحكروهما بضعة قرون ، وكان لهم في كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربى في أى منهما ، وتحتى بهذين البكتين فارس واسبانيا \* أما فارس فتتمثل ركنا أساسيا في الحضارة الإسلامية ، إذ أسهم الفرس بالذات أصها جوهريا في الفكر الاسلامى من مختلفه جوانبه الادبية والعملية والروحية ، فضلا عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها \* وما كاد الفرس يمتنقون الاسلام حتى أظهروا تمسكا قويا به ، وثقايا في الذود عنه ، وحرصا على الخوض في النقاش والجدل ، في القضايا السياسية المذهبية التي لم تلبث أن تفجرت داخل الدولة الإسلامية \* والفريق انا نتصفق تاريخ الادب العربى فنجد خير من أثرى ادب الكتابة وفنها كانوا من اهل فارسى ، وعلى رأسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون \* الخ \* في حين برز من شعراء العربية - امثال بشار بن برد - من خلدوا اسماءهم على صفحة الشعر العربى \* يضاف إلى هؤلاء جميعا علماء اخذوا امثال الطبرى وابن سينا

والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعا تراثا خالدا في الفكر الاسلامي . ودونوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذي يثير العجب حقا هو عدم انتشار اللسان العربي في بلاد الغرب ، رغم ان هذه البلاد اصبحت في بؤلة الدولة الاسلامية ، وشاركت بسهم وافر في بناء حضارتها ، فضلا عن ان حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما تفتتت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة في المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الغرب تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام وحركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعدد من الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر في مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميزة في الجانبين السياسي والحضاري .

ولا نجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الغرب اصحاب حضارة عريقة راسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا عن لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون في التمسك بها اعتزازا بماضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى - مثل مصر والشام - لا تقل عراقة في حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها - او استعراؤها - باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها في اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة في ضوء ما هناك من تباين في الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف أهلها غالبا بالعناد وقوة المراس وصلابة الوأى ، وللرغبة في التمسك بعماداتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، في حين تضعف البيئة السهلية على أهلها قدرا من ليونة الطباع وعروضة الفكر ومرونة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يعرضون له من تغيرات جديدة . ولو كان لدى الغرب سلاح رومي قوي يواجهون به الفتح العربي لا احتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما بالغ في رقي اية عقيدة وثنية ، كالجورمية - فانها

لا يمكن ان ترقى فى قوة حيكها ومتانة منطقها وسمو مفاهيمها الى مستوى  
ديانة سماوية كالاسلام \*

هذا ، وربما ساعد على عدم تعريب بلاد فارس ، ان ديوان فارس بالذات  
لم يتم تعريبه الا فى وقت متأخر حوالى سنة ١٢٤ هـ \* حقيقة ان الدولة  
الاسلامية شرعت فى تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان  
( ٦٥٠ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) \* ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب  
الا حوالى سنة ١٢٤ فى اواخر عهد هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ =  
٧٢٤ - ٧٤٣ ) اى فى اواخر العصر الاموى ( ٤٤ ) \* وبعد ذلك بنحو  
ثمانى مئتين قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فأتخذ  
خطاؤها الاوائل من الفرس دعامة اقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها اعداءهم ،  
الامر الذى زاد من قوة المصيبة الفارسية ، وضاعف من اثر الفرس  
الحضارى فى الدولة الاسلامية \* وثرقت على هذا وذاك اذديك القرصة امام  
"اللغة الفارسية لتظل حية فى بلادها

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وان جاء هذا  
الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث ان اللغة الفارسية غدت تكتب وتدون باحرف  
عربية من ناحية كما ان كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام  
وعلم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية اخرى \* هذا فضلا عن ان  
العديد من علماء الفرس استخدموا اللغة العربية فى تدوين مؤلفاتهم \*

اما الحالة الثانية الكبرى عن بلاد فتحها العرب والمسلمون ، واستمر  
حكمهم قائما فيها قرونا طويلة ، زعم ذلك فان تعريبها لم يتم فهى اسبانيا \*  
والواقع ان اسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات الغريبة فى التاريخ التى  
استقرت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين \* ذلك ان الحضارة  
الاسلامية كانت لها - ركيزة اساسية فى بلاد الاندلس ، تجلبت فى كافة  
الميادين سنوآ الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية

وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الأندلس - مثل قرطبة وطليطلة وإشبيلية وغرناطة - مراكز إشعاع حضارى قصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى أنحاء الغرب الأوروبى لينهلوا من مآهلها \* ومع ذلك فإن الحقيقة المؤلمة هي أن دولة المسلمين انتهت فى الأندلس فى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد ، دون أن يترك الإسلام أثرا يتناسب مع أمجاد تلك الحضارة وعظمتها \* وفى هذه الحالة بالذات علينا أن نضع أمامنا بعض الاعتبارات :

أول هذه الاعتبارات هو أن الأندلس كان يقع فى أقصى أطراف الدولة الإسلامية ، من ناحية الغرب ، وبالتالى فإن العرب فتحوا هذا البلد بعد أن اعتري حركتهم التوسعية الضعف والانهك ، حتى أنه من الأمور المسلم بها فى التاريخ أنه لولا معاونة البربر من أمالي شمال إفريقيا الذين اعتلوا الإسلام - أمثال طارق بن زياد ورجاله - لما تم فتح هذه البلاد فى أوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فإن المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة أيبيريا بأكملها ، ولم يسيطروا على كافة أقاليمها فى يوم من الأيام ، وإنما اقتصرَت دولة المسلمين فى الأندلس على الأجزاء الجنوبية والشرقية وبعض الوسطى ، فى حين ظلت الأقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسى والإحصارى \* وفى هذه الأجزاء الأخيرة ، قامت أمارات ودويلات مسيحية - مثل أرغونة وقشتالة ونافارى ثم البرتغال - ظلت تقريص الدواشير بدولة المسلمين ، فتسالمها حيناً وتناصبها العداء أحياناً ، حتى عصفت بها فى نهاية الأمر .

أما الاعتبار الثانى فيما يتعلق بزوال أثر الإسلام والعروبة من إسبانيا ، كثر على الأقل ضعف هذا الأثر بما لا يتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها - فيرجع إلى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التى أثبتت الغزاة من أقدم العصور حتى أيام بوناپرت فى العصور الحديثة ، والتى أضفت على أهلها قدراً من صلابة الخلق والزغبة فى التمسك بالتراث أشبه بما ذكرناه عن الفرس فى

انشرق \* كل ما في الامر هو ان الثباين بين الحالتين يكمن في بعض الفوارق الجوهريّة \* ولعلّ اول هذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا اسبانيا بعد ان تاصلت فيها الديانة المسيحية ، وغنت مركزا هاما من مراكزها في الغرب الأوروبي \* وحسبنا الاشارة الى ما عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على ارضها من مزارات القديسين التي يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الأوروبي ، مما جعل صلاية اهل البلاد تبدو في تمسكهم بمعتقدهم فضلا عن لغتهم \* وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندما فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحا روحيا يواجهون به الاسلام \*

اما الفارق الثاني فيبدو في ان بلاد الفرس كانت قريبة نسبيا من قلب الاسلام وفتحها المسلمون في وقت مبكر كانت فيه الدعوة الى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجاح \* هذا في حين كان الاندلس في اقصى المغرب ابعد ما يكون عن قلب الاسلام ، في المشرق وجاء فتحه بعد ان اعتري الفاتحين قدر من الانحلال جعلهم يفرقون في مستنقع مؤلم من الخلافات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية في تلك الزكن للفنور الشديد \* حتى اولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلموا العربية ، واتخذوها لسانا ليسايروا الوضع الجديد ، وليقضوا حوائجهم قبل حكاهم الجدد ، او ليستفيدوا من علومهم وحضارتهم - وهم الذين اطلق عليهم اسم المستعربين - فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من اهل البلاد الاصليين \* وهكذا حتى عصفت القوى المسيحية بسولة المسلمين في الاندلس ، وتم طردهم من شبه الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعثمئذ حرص المسيحيون على ان يشنوا حملة ظالمة ملؤها التعصب ضد كل ما يشتم منه وثافة الاسلام والعربية ، فاصبر الملكاں فردناند وايزابلا مر سوما يقضى بالغاء شعائر الدين الاسلامي ، ومحو اللغة العربية من كافة اثناء البلاد \* ولم تقف هذه الدملة عند حد قتل كل من يشتبه في اعتناقه الاسلام فحصب ، بل تخطت ذلك

الى اقتلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بصرق كتبها وهدم  
اثارها ومَنشأتها ، بحيث لم يسلم منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبة  
وقصر الحمراء ، وهى البقايا التى تعيش عليها اسبانيا اليوم فى الحصول  
على موارنها السياحية ، فى حين قر الباقون الى خارج البلاد ، بحيث لم  
يبق فى اسبانيا مسلم من ابناءها \* ومع ذلك ، فان اثر العربية بقى ماثلا حتى  
اليوم ، يبدو فى كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضلا عن بعض  
مثات من الكلمات التى غدت تمثل جزءا اساسيا فى قاموس اللغتين الاسبانية  
والبرتغالية \* وقد وضع المستشرق دىزى قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات  
الاصل العربى المستخدمة اليوم فى اللغتين الاسبانية والبرتغالية فى الحياة  
للعامه (٤٥) \*

وفىما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصتين ببلاد فارس  
والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التى فتحها المسلمون العرب وحكموها  
مدة طويلة \* اما البلاد التى وصلها الاسلام عن طريق التجار والدعاة من  
شرق افريقية وغربها ، وفى شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التى حكمها العرب  
فترات ليست بالطويلة نسبيا فى اسيا وافريقية واوربا ، ومن جعلتها بعض  
جزر البحر المتوسط والمستوطنات التى اقامها المسلمون على شواطئه الشمالية ،  
فقد تسرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعابير العربية \* ويندر  
ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربى اليوم - مثل تركيا وباكستان وافغانستان  
واندونيسيا - او حتى الجاليات الاسلامية فى الفلبين والصين ، لا يعنى افرادها  
كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه  
وعلامته واصوله وتراثه .



وبالاضافة الى الاسلام واثره فى انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان  
ساعدا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة فى كثير من بلاد العالم المعروف  
(١٠٣ - تاريخ الاسلام)

فى العصور الوسطى ١٠٠٠ اما العامل الأول فهو ازدهار الحضارة  
الاسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها ٠ فهذه الحضارة لم تترك ميدانا  
من ميادين الخبرة الانسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء الدراسية  
النظرية والعملية ، والاطعمة والاشربة والمقابر ، والاسلحة والفنون  
والصناعات والنشاط التجارى والبحرى ٠ ثم ان هذه الحضارة امتدت  
ليستظل بها كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التى لم يصل  
اليها المسلمون ولم تضل اليها الدعوة الاسلامية ٠ ويكفى مثلا للتبيل على  
ذلك انه لا يمكن تتبع تاريخ اوروبا فى العصور الوسطى ، وجذور النهضة  
الحضارية التى ادت الى نقل العالم الاوروبى الغربى من العصور الوسطى  
الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى اثر الاسلام السياسى والحضارى ٠  
ويعنىنا فى هذا المقام ان اللغة العربية كانت اداة تلك الحضارة العظيمة ، مما  
جعل منها لغة عالمية للمعلم والمعرفة ، وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين  
ايجاد لغة عالمية مشتركة للمعلم ، حتى لا تهتز المفاهيم العلمية بسبب تعدد  
اللغات الحديثة (٤٦) فاذا سمعنا بانه كان للمسلمين نشاط تجارى واقتصادى  
واسع بر اميد برا وبحرا من المحيط الهادى وبحسر الهند شرقا حتى المحيط  
الاطلسى الى بحر الظلمات - غربا ، وان النقود والمسكوكات الاسلامية  
عرفت فى بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكندنافيا ، فى اقصى شمال الغرب  
الاوروبى ، فان علينا ان نذكر ان العربية كانت اداة اساسية فى هذا النشاط  
التجارى المتعدد الاطراف ٠ واذا قرنا ان الغرب الاوروبى اخذ يفتق فى  
اواخر العصور الوسطى ليضطلع اساس نهضته الحديثة ، فان علينا ان  
نذكر ان الغرب اركز فى انطلاقة هذه على المؤلفات والكتب العربية فصرنا على  
الرجوع الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى اذ غدت لغة اساسية  
فى الجامعات الاوربية الذاشئة فى اواخر العصور الوسطى (٤٧) والمعروف  
عن روجر بيكون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) انه قال « ان الفلسفة مبنية من العربية  
وعلى هذا لا يسهل ان يستطيع الانسان الاوروبى ان يفهم فلسفة العلم الا



إذا عرف اللغة التي نقلت عنها ، ويقال أن بعض تلميذ روجر يكون نفسه كانوا أحيانا يتحكمون عليه إذا أخطأ في ترجمة ابننصوص العربية الى اللاتينية، مما يشير الى أنهم كانوا يعرفون العربية ويطلعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم . وفي ذلك يقول بريفولت : « أن روجر سيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في جامعة الكسفورد على ايدي اساتذة تتلمذوا بنزهرهم على ايدي اساتذة العرب في الاندلس ، وهو لم يمل قط من انتصريح بان تعلم اللغة العربية وعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة المحقة (٤٨) ،

... اما العامل الثاني الذي ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوصية هذه اللغة . وغناها ومرونتها . فاجدية العربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مجازح الحروف كلها تقريبا في اللغات الاجري، فضلا عن أن مفرداتها غزيرة من السهل ان يختار الانسان منها مايلئم مطالب الحياة (٤٩) . هذا وأن كان هذا الامر الآخر نفسه مصدرا لصعوبتها بسبب تعدد الالام . بكل ما فيها من مفردات . والحق أن الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على أن اللغة العربية هي ارقى اللغات السامية جميعا ووسعها افقا، فلا تعادلها في ستوها اللغة الارامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية . بل يجزم هؤلاء الباحثون على أن اللغة العربية من ارقى لغات العالم، فهي تمتاز - حتى عن اللغات الارية - بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها . وفي ذلك يقول استاذنا انرحوم احمد امين « اذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة ، لكل صيغة دلالة على معنى خاص ، بما يقابلها من كلمة افرجية وما يشتق منها ، كانت اللغة للعربية في ذلك اوفر وأغنى » (٥٠) . ولا يظن ذلك - الاول ما ظهر - في الشعر الجاهلي ، بقافيته المحكمة وأوزانه المتقنة وتميزاته الدقيقة وخياله الواسع . ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة اعلاء لشأنها وتثبيتا لأركانها ، لان القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، يعطين مثلا هزليا في الثراء اللغوي ،

وهكذا استطاعت اللغة العربية أن تنتشر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج - باستثناء القليل - فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والارامية والسريانية والبربرية وغيرها \* حتى أن الشعوب التي احتفظت بلغاتها - رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام - مثل الفرس والترك - اتخذت اللغة العربية أداة للعلم والادب ، مظهرا حدث في بلاد فارس \* وقد سبق أن اشرفنا الى أن الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا القوا أو شعروا أو كتبوا فيا العربية ، وبذلك اقتصر استعمال اللغة الفارسية على الكلام المادي في المجتمع اوفى اوساط الديانة المجوسية \* اما الترك الذين قهروا العرب سياسيا فيما بعد ، فقد انتحلوا الخط العربي ، بحيث لا تجد في تركيا انسانا على شيء من التعليم لا يستطيع أن يفهم لغة القرآن في سهولة \* وقد دفع ذلك أحد الباحثين الى القول بأن اللغة العربية صار لها في هذا الجزء من آسيا ما كان من شأن لغة اللاتينية في غرب أوروبا في العصور الوسطى (٥١) \* ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة الملايو والسواحلي وغيرها من لغات البلاد التي انتشر فيها الاسلام ، توضح أنها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبيهها بعض العلماء في كثرتها بالعناصر اليونانية واللاتينية في اللغة الانجليزية (٥٢) .

ولم يكن عسيراً على لغة كالثغة انعرية ، عرفت بالاصالة والخشب والنسئ أن تصبح أداة لحضارة عظيمة ، نقامت بمهمتها على خير وجه في التعبير عن الأفكار ونقلها ، واستطاعت أن تكون أداة طيبة لكل ما نقل عن علوم الفرس والهنود واليرنان ، فلم يكد ينصرم القرن الثاني للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد نونت كلها باللفة العربية : والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئاً من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئاً من منطق أرسطو وفلسفته ، غدوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن انق نظريات اقليدس وفلسفة أرسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس (٥٣) \*

ولا ابل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير الطعن من ان العرب عندما بدأوا حركة الترجمة عن اليونانية ، اخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا انالوطيقا وسوسطيقا وقسطاغرياس وارطماطيقا وايبيديما . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا ان لفتهم العربية قادرة على ان تمير عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا الالفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمخالطة والمقولات العشر والرياضيات والوافدة (٥٤) . وهكذا اظهرت اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الازواح الجديدة للدولة ، والتطور الحضارى الذى سارت فى طريقة بخطى مذهلة ، واثبتت انها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التى كان عليها ان تواجهها فى عهدى الجديد . ومن اجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظا جديدة ، واكتسبت بعض الفاظها معان جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمانع فى تعريب بعض الفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والذوق العربى . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس *Denarius* والدراخما *Drachma* ، ولكنهم عربوا اللفظتين الى دينار وجمعه دنانير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع نطق اللغة وحسبها وطعمها وهوسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرجوم الأستاذ على الجارم . وفى العصور الحديثة لم يخترع العرب الرانير والايوتوميل والتلفزيون ، فكلها مخترعات أوروبية وضع لها مخترعوها أسماءها التى تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع أسماء لها ، لا تقل دقة فى التعبير عن وظيفتها عن الاصل الاوروبى ، فقالوا حنياع وسيارة وماتف ، وعثروا فى القاموس العربى على ما يعبر عن اجزاء ومفردات تلك الأجهزة ، واسلوب العمل فيها ، من بث وارسال واذاعة ، ومحرك وعجلة قيادة وشموع احتراق ، واتصال سلكى ولايسلكى . . . وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية ان تحافظ على شبابها وتجنده دائما ، وتجعل من نفسها لغة حية عالمية ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ فى بناء الحضارة الاسلامية ان العرب اضطروا الى

أخذ الكثير - وخاصة في نظم الحكم والادارة والحياة الاجتماعية والعلوم والطفولة - عن الشعوب الأخرى التي دانت لهم وبخلت ضمن نطاق دولتهم ، والتي اتصلوا بها وبحضارتها - ولكن إذا كان العرب - على اختلاف استقامتنا المرحوم أحمد أمين - قد أخذوا في النظم السياسية والاجتماعية وما إليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك ، فقد انتصروا في شيئين هما اللغة والدين . فأمّا لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعاً ، وأنهزمت أمامها اللغات الأصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم . وظل هذا الانتصار حليف العرب في أكثر هذه الممالك حتى اليوم . وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الاقطار واعتنقه ، وقل من بقى من سكان هذه البلاد على دينه الأصلي . ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تأثر كل منهما أثناء هذه الحروب ، فالله لم نجد سليمة ، وفشا فيها اللحن ، حتى احتاجت الى قوانين تضبطها .

وكذلك دخلت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخیال أعجمي ومعان اعجمية . وقل ذلك في الدين ، فهو وإن انتصر فقد تأثر ، ففقر المسلمون فرقاً ووضعت الذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الأخرى من اقصيص بدء الخليقة ، وما الى ذلك . وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول أحياناً وبالسيف أحياناً أخرى » (٥٥) .

على انه يلحظ ان عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وإنما استغرقت بضع مئات من السنين . ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة - مثل مصر - ساعد الفتح العربي أولاً على احياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ أيام البطالمة . فاطلقت في الكنائس غدت تؤدي باللغة القبطية ، بعد ان كانت قبل الفتح العربي تؤدي باليونانية . أما المدن والاقاليم ، فاستعادت مرة أخرى اسماءها القبطية ، بدلاً من الاسماء اليونانية التي طغت عليها منذ أيام البطالمة . وهكذا ظهر اسم اخميم بدلاً من Panopolis وأهناسيا بدلاً من هيراكليوبوليس Heracleopolis والإسـمـونين بدلاً من هرموبوليس Hermopolis .

« على أن هذا كله كان نمطا قديما لم يندثر تماما بل كان اللغة القبطية في الامم  
المصرية كانت قد غلبت على امزجنا نجينا من اليوم ، ثم استعادت مكانتها  
بعد الفتح العربي » (٥٦) .

وكان ان ادى تعريب الدواوين في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان  
( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) - كما سبق أن أشرنا الى الاسراع نيس  
بتعريب اللسان فحسب ، بل ايضا بنشر الخط العربي . تلك أن « استخدام  
اللغة العربية في الشؤون الادارية ، كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم  
بطراز معهود في الكتابة العربية ومن الثابت ايضا ان هذا الطراز لم يتم تطوره  
الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى اواخر القرن الاول بعد الهجرة » (٥٧) .  
على أن الخطا الكبير الذي يقع فيه البعض من انهم يظنون أن الدواوين في  
الدولة الاسلامية ، عريت بالجمعها في ذلك الوقت المبكر ، في حين أننا نعلم -  
كما سبق أن أشرنا ايضا - أن بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى أن ديوان فارس  
نفسه لم يعرب الا في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وب  
باعتراف الجهشيارى وغيره من المؤلفين (٥٨) . هذا الى أن عملية تعريب  
الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية في كافة انحاء الدولة بين يوم  
وليلة ، وانما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعة قرون ، حتى غدت العربية  
لغة الناسة والمعاملة في الكتابة والتخاطب ؛

نذكر أن الخليفة المأمون عندما أتى الى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية  
أهل مصر قد غصوا مسلمين ، ومع ذلك فإن اللغة العربية لم تكن لها السيادة  
في التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية - فيما يبدو - لا تزال لغة  
التخاطب بين الدخلاء . يدل على ذلك ما ذكره المقريزي عن الخليفة المأمون  
في زيارته هذه لمصر ، من أنه « كان لا يمشى ابدا الا والترجمة بين يديه من  
كل جنس » (٥٩) . ونخرج من هذا بحثين هامتين :

أولاهما تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أن انتشار الاسلام سبق انتشار

اللغة العربية • والحقيقة الثانية هي أن انتشار اللغة العربية ثم استعمالها أدى إلى انكماش وانقراض اللغات المحلية ، لتفسح المجال أمام العربية •

ويعبارة أخرى فإنه مع انتشار الاسلام ذلك الانتشار السريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية أخرى ، كان من المتعذر على اللغات المحلية أن تستمر في صمودها ، فاخذت تتقلص تدريجيا ، وتتكشف دائرة استعمالها لتفسح المجال أمام العربية • واتضح هذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجري عندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدونون كتاباتهم التاريخية - وبعضها في تاريخ الكنيسة نفسه - باللغة العربية • ومن هؤلاء البطريق الملكاني سعيد بن بطريق - المعروف باسم أوتيفيا - المتوفى سنة ٣١٨ هـ ( ٩٤٠ م ) ، وقد دون بالعربية كتابا تاريخيا كبيرا في جزئين اسماء « كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » ( ٦٠ ) • وكذلك ساويرس بن المقفع - أسقف الاشموثيين - المتوفى في أواخر القرن الرابع للهجرة ( العاشر للميلاد ) • وقد كتب الأخير كتاب « سير الابهاء البطارقة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسيحيين ، وسألتهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي ، الذي هو الآن معروف عند أهل الزمان بأقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » ( ٦١ ) •



وهكذا سار الاسلام والعربية جنباً الى جنب ليشيدا صرح اعظم حضارة عرفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارة التي امدت الغرب بأسس نهضته الحديثة •



## الحواشى والمراجع

- ١ - عرض بيرون نظريته هذه فى اكثر من موضع من كتاباته لعل اوضحها فى كتابه :  
Pircane : Mohammed and Charlemagne ( London, 1924 )
- Muir : The Caliphate; P. P. 43 - 44. (٧)  
Cactani : Annali del L'Islam, vol. 5 P. P. 323 — 324.
- ٢ - « وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ( صبا ، ١٧٨ )  
« قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا » ( آل عمران ، ٨٥ )  
٣ - ابن هشام . كتاب سيرة الرسول ، ج ٢ ، ص ١٤٨ - ١٢٠ ( القامرة ، ١٢٢٢ هـ )
- تاريخ اليعقوبى ، ج ٢ ، ص ٨٢ ( لندن ١٨٨٣ ) ، الطبرى : تاريخ الامم والملوك  
ج ٣ ، ص ٨٥ ( لندن ١٨٨١ ) ، التلخسى : صحيح الاعشى ، ج ٦ ، ص ٣٧٦ - ٢٨٠  
( القاهرة ، ١٩١٣ )
- ٥ - المراد بالاكابر الزداع والفلحين وعلمة الناس من اتباع الحاكم المفروض فيه  
اخبارهم بهذه الرسالة لهدايتهم ..
- Cambridge Medieval History; vol. 2, P. 331 ( C. H. Becker )  
Cambridge, 1963.
- ٧ - برنارد لويس : العرب فى التاريخ ، ص ٢٨ ، ٥٧ . ( بيروت ، ١٩٥٤ )
- ٨ - ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٦٤ ( الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ )
- ٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٠)  
Rostovtzeff ( M. ) : A Hist. of the Ancient World, vol.2, P. 346  
( Oxford, 1928 ) .
- Lot ( F. ) : The End of the Ancient World and The Beginnings of  
The Middle Ages, P. 24 ( London, 1931 )
- (١١)  
Duchesne ( L. ) . Hist. Ancienne de L'Eglise, Tome 1, P. 214
- (١٢)  
Workman ( H. B. ) : The Evolution of the Monastic Ideal,  
( London, 1957 ) P. P. 152 — 154

وكذلك كتاب أوربا المصور الوسطى . للباحث ، ص ١٥٨ وما بعدها ( الطبعة السادسة ) .

(١٣)

Lot ( F. ) ; Pfister ( C. ), Ganshof ( F. ) : Le Destinée de L'Empire - ( Fin du Moyen Age ) - Tome 1 ( Paris, 1928 ).

(١٤)

Butcher : The Story of the Church of Egypt, vol. 2, P. 104.

١٥ - توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

١٦ - سورة البقرة ، ٢٥٦ .

١٧ - سورة يونس ، ٩٩ .

(١٨)

Cambridge Medieval History, vol. 2, P. 330 ( Becker ).

١٩ - توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ١٥٧ .

٢٠ - جياويريس بن المقفع : سير الأياد البطارقة - الجزء الخامس من مجموعة

Patrologia Orientalis . صفحات ٦ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١٤٩ ، ١٥٠ إلخ .

( G'bb Memorial Series ) وكذلك : الكندي : الولاة والقضاة ص ١٢٢

سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الإسلام ص ١٧١ - ١٧٢ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ ) .

(٢١)

Wiet ( G. ) : L' Egypte Musulmane ( Precis de L' Hist. d' Egypte ) Tome2, P. 131.

٢٢ - سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الإسلام ، ص ١٩١ ( الطبعة الثانية ) .

Wiet ( G. ) : L' Egypte Arabe ( Hist. de la Nation Egyptienne, Tome 4 ) , P. 25.

٢٣ - وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين أنفسهم ، فرددوا أن البعض دخل في الإسلام فربما من الجزية ، انظر :

أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٩٢ ( الطبعة العاشرة ، ١٩٦٥ ) .

٢٤ - كانت الاميرة ورهبانها يعفون من الضرائب في الفصح البيزنطي قبل الفصح الاسلامي ،

فلما فتح المسلمون البلاد ، أبقوا على الامتيازات التي تمتع بها رهبان الاميرة ، وزادوا عليها اعفاءهم من الجزية . انظر :

أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ٧٨ - ٧٩ ( الطبعة - الثانية ) .

٢٥ - الطبري : تاريخ الامم والملوك ، ج ١ ص ٢٠٠ ، ٢٠٥ ( لندن ، ١٨٨٥ ) .

٢٦ - البلاذري : فتوح البلدان ، ص ١٥٩ ( لندن ، ١٨٦٦ ) .

(٢٧)

Dichl : L' Egypte Chretienne et Byzantine; P. P. 406 - 410.

٢٨ - ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ، ص ٢٨٣ ( طبعة لبنان ) .



29 — Ross ( Alexander ) : The Alcoran of Mohamet ( London, 1688 )

٣٠ — اقتبس هذه العبارة عن ديس المورخ المعروف Finlay في كتابه :

Finlay ( G. ) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. P. 29 ( Oxford, 1877 ).

واخدها عنه دوفاس ارنولد في كتابه الدعوة الى الاسلام ، ص ١٩٨ ، ترجمة خصصن ابراهيم خصصن وزميله .

31 — Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, 1<sup>st</sup> ed., ( London, 1923 ) .

٣٢ — تعتبر الفلسفة هزانيا في علمها . من كبار فلاسفة الانطاغونية الحديثة في اواخر العصر الوثني واول العصر المسيحي ، وهن ايفه العالم الكبير ثيون . Theon انطسور :

Bury ( J. B. ) : History of the Later Roman Empire ( 1889 ) ; vol. 1, P. 208, 317.

33— Kleinclausz ( A. ) : Charlemagne, P. 134.

34 — Pirenne : La Fin du Moyen Age Tome 1, P. 201 ( Paris, 1931 ) .

Barraclough ( G. ) : The Origins of Modern Germany; ( Oxford, 1947 ) P. P. 207 - 268.

٣٥ — البلدانى : فتوح البلدان ، ص ٤٣٠ ( لندن ، ١٨٦٦ )

٣٦ — ابن النديم : كتاب الفهرست ، ص ٤٢٧ ( بيروت ، ١٩٧٨ )

٣٧ — ارنولد : الدعوة الى الاسلام ، ص ٢٠٠

٣٨ — نفس المرجع ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤

٣٩ — جرينباوم : حضارة الاسلام ، ص ٤٤٠

٤٠ — احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٣٢ ( الطبعة العاشرة )

٤١ — جب . خواطير في الايب العربي ( مجلة الايب واللغ ، ج ٧ - ١٩٤٣ ) ،

نشرها صلاح الدين المنجد في : المقتى من دراسات المستشرقين ج ١ ص ١٢٦ ( القاهرة ، ١٩٥٥ ) .

٤٢ — عامل الخراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ =

٧٢٤ - ٧٤٣ م ) . وقد ظل ابن الحجاب في ولاية الخراج حتى سنة ١١٤ هـ ، على قول

تغري بدى ( النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٣ ) او سنة ١١٦ هـ ، على قول القريزى في المواظ والاعتبار ( ج ١ ص ٢٨٨ ) .

٤٣ — القريزى : المواظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٦١ ( بولاق ) .

٤٤ - الجهنياري : كتاب الوزراء والكتاب ، ص ٦٧ ( القاهرة ، ١٩٢٨ ) .  
ويقول الجهنياري في ذلك ما نصه « وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية  
بخراسان اميسق بن طليق الكاتب - رجل من بني نهشل - وكان مع نصر بن سيار ( سنة  
١٢٤ هـ ) » .

45— Doxy ( R. ) & Engiman ( W. H. ) : Glossaire des mots  
Espagnols et Portugais derives de L' Arabe, ( Leyde, 1869 ).

٤٦ - من ذلك ما فكر فيه لينتز في القرن الثامن عشر من جمع « ألف باء » الفكر  
الانساني ، وعصر الأفكار البسيطة والركبة ، ثم وضع رمز لكل فكرة لتصبح هذه الرموز  
بمثابة لغة مشتركة . وفي القرن التاسع عشر شرع طبيب روسي في وضع لغة الاسبرنتو  
لتكون لغة عالمية وفي اواخر القرن العشرين حاول الفيلسوف والرياضى الفرنسى كوتورا  
تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الايسر لتكون الاخير لغة نواية لها مقوماتها ونحوها . وقد  
اقرت الجمعية الفلسفية الفرنسية هذا الاتجاه الى الايسر في مجمعها الفلسفى الذى اخرج  
اندريه لا لاند . ( انظر مكتبته في هذا الموضوع استاذنا الدكتور ابراهيم بهيمى مذكور )

47— Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle  
Ages. vol. 2, P. P. 90 - 91 .

48— Briffault : Making of Humanity; P. P. 201 - 202.

٤٩ - ابراهيم بهيمى مذكور : العربية بين اللغات المالكية الكبرى ( بيروت ، ١٩٧٢ ) .  
٥٠ - احمد امين : ضمنى الاسلام - ج ١ ، ص ٢٨٩ ( الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٦٤ ) .  
٥١ - جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٠ .  
٥٢ - بيزنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ١٨٩ .  
٥٣ - احمد امين : ضمنى الاسلام ، ج ١ ص ٧٠٥ .  
٥٤ - العالم العربى ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية بالقاهرة ، ص ١١٢ .  
٥٥ - احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٩٦ ( الطبعة الخامسة ، ١٩٦٥ ) .  
٥٦ - سيدى اسماعيل كاشف : مصر فى فجر الاسلام ، ص ١٧١ ( الطبعة الثانية ،  
القاهرة ١٩٧٠ ) .

٥٧ - جب : خواطر فى الادب العربى ، بحث نشره صلاح الدين المنجد فى :  
« الملتقى من دراسات المستشرقين » ، ج ١ ، ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٩ ) .  
٥٨ - الجهنياري : كتاب الوزراء والكتيبات ، ص ٢٨ ، ٦٧ ، الطبعة الاولى ،  
القاهرة ، ١٩٢٨ ) .  
٥٩ - الميرزى : العواطف والاعتبار ، ج ١ ، ص ٨١ ( بولاق ) .  
٦٠ - سيدى اسماعيل كاشف : مصر فى فجر الاسلام ، ص ٢٣٦ ( الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ) .  
٦١ - ساويرس بن الملقح : سير الابهاء البطركية ( القديمة ) .

( ٤ )

البحر المتوسط شريان للثقافة الاسلامية  
في القرن الرابع الهجرى



لاشك في أن الكاتب الروماني سولينوس Caius Julius Solinus

قد أصاب عندما أطلق لأول مرة في التاريخ اسم البحر المتوسط على تلك الرقعة المائية التي يطل عليها غرب آسيا وجنوب أوروبا وشمال أفريقية ، وهي القارات الثلاث التي يتألف منها العالم القديم \* تلك أن القدماء أدركوا أن هذا البحر لا يتوسط قارات آسيا وأوروبا وأفريقية فصعب ، بل أيضا يربط بينها ويشكل طريقا مائيا سهلا للاتصال المضاري بين أكثر أجزائها نشاطا في ميدان الحضارة البشرية \*

والواقع أنه لم يكن من باب المصانفة أن تزدهر على شواطئه هذا البحر مجموعة من أعظم الحضارات البشرية على مر عصور التاريخ \* فبالإضافة الى الموقع الوسط الممتاز الذي ينعم به ذلك الاقليم ، حبته الطبيعة بمناخ معتدل يساعد على النشاط البشري، حتى أن الجغرافيين اتخذوا مصطلح البحر المتوسط لاطلاقه على نوع معين من المناخ المعتدل يسود اقالييم متباعدة في شتى اثناء العالم \* هذا فضلا عن أن البحر المتوسط نفسه ، بمياهه الهائلة ، وشواطئه السهلة ، شكل وسيلة سهلة لانتشار الحضارات الغنية التي ظهرت في البلاد المطلة عليه \* وهذا الانتشار أدى الى اتصال تلك الحضارات بعضها ببعض ، وتفاعلها منع بعضها البعض ، بل الى توبئانها في بعضها البعض \* وقد أدى ذلك ببعض الجغرافيين الى وصف البحر المتوسط بأنه : « قام بجزء الوعاء الذي ذابت فيه مختلف الحضارات والشعوب التي قدر لها أن تظهر على شواطئه على مر العصور (١) » \* ومما ساعد البحر المتوسط على القيام بذلك الدور انه بحر شبه مغلق ، حتى لقد عرّفه ابن حوقل في القرن الرابع الهجري — العاشر للميلاد — بأنه « خليج من البحر المحيط » أي أنه اشبه بالخليج المنبثق من

بحر الفظلمات أو المحيط الأطلسي • ولا شك في أن هذه الظاهرة جمعت للشعوب المتباينة التي تعيش على شواطئ ذلك البحر تشعر على مر عصور التاريخ وكاتها اسرة واحدة تعيش في بيت واحد •

وهكذا بفضل البحر المتوسط تأثرت حضارة اليونان القديمة بحضارة كل من الفينيقيين وقدماء المصريين ، وتأثرت حضارة الرومان بحضارة اليونان ، وأمكن الفينيقيين واليونان جميعاً أن يقيموا عديداً من المستوطنات على سواحل البحر المتوسط وفي جزره • كذلك استطاعت روما بفضل البحر المتوسط أن تقيم إمبراطورية واسعة ضخمة ، شملت كل البلاد المطلة على ذلك البحر ، وأن تحكم سيطرتها على هذه الإمبراطورية عن طريق أسطول قوى ربط روما بشواطئ اسبانيا وشمال افريقية وغرب آسيا ، فضلاً عن الجزر العديدة التي شكلت قواعد ومحطات بحرية لذلك الأسطول • وعندما ظهرت المسيحية كان البحر المتوسط عاملاً قوياً ساعد على انتشارها ، بحيث ما كاد ينتهي القرن الأول للميلاد إلا وكان كل بلد يطل على ذلك البحر أو يقع فيه ، به جالية مسيحية ، كجرت أو صغرى • وبعد ذلك ، بظهور الاسلام وانتشاره منذ القرن السابع للميلاد ، قام البحر المتوسط بدور المعبر الداخلي الذي ربط حضارياً بين أجزاء الدولة الإسلامية المطلة على ذلك البحر ، فضلاً عن المعبر الخارجي الذي عبرت عليه الحضارة الإسلامية - في مرحلة لاحقة - الى عالم الغرب الأوربي •

ويهتم المؤرخ فيرين Pirenne (٧) الاسلام والمسلمين بانهم حطموا الوحدة الحضارية لحوض البحر المتوسط ، فبعد أن كانت البلاد المرتبطة بذلك البحر تشكل وحدة حضارية واحدة عند مطلع القرن السابع للميلاد ، تدين كلها بالاشنافية ، فتمستخضم في حياتها الفكرية اللغة اليونانية في الجزء الشرقي من حوض البحر المتوسط ، واللغة اللاتينية في جزئه الغربي ... اذا بمخزكة الفتح الاسلامي تمرق تلك الوحدة الحضارية نتيجة لتحول بلاد

الشام ومصر وشمال افريقية واسبانيا - فضلا عن بعض الجزر - الى دائرة الاسلام ، واتخاذها اللغة العربية أداة للتعبير عن نشاطها الفكرى والحضارى .

ولكن بيرين نسمى - أو تناسى - ان انتشار الاسلام ثم فى ظل حضارة جديدة نمت تحت مظلة هذه الديانة السماوية التى وجدت سبيلها ثقافيا الى قلوب اهل البلاد التى وصلتها رسالة الاسلام . ويعبارة اخرى فان حركة التوسع الاسلامى لم تكن مجرد حركة توسعية حربية لكذلك التى قامت بها روما فى العصور القديمة ، ولم تكن حركة هدامة كذلك التى قام بها الوندال فى الشطر الغربى من حوض البحر المتوسط فى فجر العصور الوسطى .

وانما كانت حركة التوسع الاسلامى حركة بناء وانشاء وتعمير . فبينما خرب الغزاة السابقون المدن ، اذا بالمسلمين يقيمون مدنا جديدة فى البلاد التى فتحوها - مثل البصرة والكوفة فى العراق ، والقسطنطينية فى مصر ، والقيروان فى افريقية ، وكانديا او الخندق فى كريت ، ومرسية والمرية فى الاندلس ، وميورقة فى البليار . وقد حرص المسلمون على ان يجعلوا من هذه المدن مراكز اشعاع حضارى ، بدد الظلمة السائدة فى تلك البلاد ، واحال الضوف فيها الى امن ، والقلق الى استقرار والخراب الى عمار ، والجهل الى علم .

هذا بالاضافة الى حقيقة هامة غابت عن بيرين ومدرسته ، وهى ان الحضارة الأوربية القديمة كان قد انفرط عقدها فعلا وخبا نورها قبيل انتشار الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن السابع للميلاد . واذا كانت الحضارة الأوربية قد اقامت بناءها على اساس ركيزتين كبيرتين من معارف اليونان ومعارف الرومان ، فان هناك اجماعا من الباحثين على ان علوم اليونان ولغتهم كانت تندثر من الغرب الأوربي قبيل بداية القرن السادس على اكثر تقدير . وعلى ان غرب أوروبا ظل طوال الشطر الأول من العصور الوسطى - أى حتى القرن الحادى عشر للميلاد - يجهل جهلا تاما لغة اليونان وعلومهم ، الا فى مراكز محدودة فى صقلية وجنوب ايطاليا . وعندها أخذ

الغرب الأوربي يفتق من ظلمة العصور الوسطى ، فإنه لم يتعرف على علوم اليونان إلا من خلال التراجم العربية، وعن هذا الطريق وحده عرف الغرب فلسفة أرسطو ، ومعارف اليونان في الطب وغير الطب من العلوم العقلية \* ومعنى هذا أن الفضل يرجع إلى المسلمين وعلمائهم في وصل ما انقطع من أسباب الحضارة الأوربية ، وفي تعريف غرب أوربا في أواخر العصور الوسطى بما انقطع من تراث اليونان \* وبذلك لا يكون المسلمون مسئولين عن فرط عقسد الحضارة الأوربية ، وإنما الصحيح هو أن يقال أن المسلمين هم الذين نظموا حبات ذلك العقد ووصلوا ما انقطع منه \*

ومع اتساع دولة الاسلام ، نهض البحر المتوسط برسائله التقليدية في خدمة الحضارة الانسانية ، فقام بدور الحوض الكبير الذي صبت فيه شتى روافد حضارة المسلمين من المشرق والمغرب جميعا \* فعلى سطح مياه ذلك البحر ، أخذت السفن والأساطيل الاسلامية تنتقل مثنوكت مبكر من المشرق إلى المغرب وبالعكس ، ومن الجنوب إلى الشمال وبالعكس ، تعمل المتاجر والبضائع ، والمسافرين من الحجاج ورجال العلم والتجار \* وعندما نقول البحر المتوسط فإننا لا نعنى ذلك المسطح المائى بأواجهه بحسب ، بل أيضا بشواطئه وسواجه التي شكلت طرقا برية آمنة تحيط بمياه البحر ، وسلكها من يخشون خطر أمواج البحر ، أو من ينشدون المرور بالكبر عدد ممكن من المدن والمراكز الحضارية ، طلبا لمزيد من الأخذ والعطاء \* وقد لاحظ الجغرافيون المسلمون أن البحر المتوسط يختلف عن غيره من البحار في أن العمار ممتد على شواطئه ، لأن معظم الشواطئ سهلية سالكة مما جعل منها طرقا ممهدة يسلكها المسافرين . وفي ذلك يقول ابن حوقل في القرن الرابع الهجرى « وليس في البحار أعرج حاشية من هذا البحر ( يعنى بحر الروم أو المتوسط) لأن العمارات من جنبتيه ممتدة غير منقطعة ولا ممتتعة \* وسائر البحار تترس في شواطئها المقاووز والمقاطع \* »



وهناك نمية لا يستهان بها من المشتغلين ، بالأسفار فى تلك العصور جمعوا بين حياة العلم وحياة التجارة ، بمعنى أن رحلاتهم كانت فى طلب العلم والتجارة جميعا . ولم يكن هناك ما يمنع أن يكون التاجر فقيها أو محدثا أو مفسرا ، والعكس صحيح ، بمعنى أنه لم يكن هناك ما يمنع أن يكون الفقيه أو المحدث أو المقرئ ، أو المفسر تاجرا . وفى عصور لم تعرف ما تعرفه اليوم من وسائل الاعلام - من طباعة وإذاعة وغيرها - ، كانت الأخبار والمعارف والكتب تنتقل جميعا صعبة التجارة ، فى قوافلهم أو فى سفنهم . وفى ظل حضارة غلب عليها طابع الايمان ، وارتبط العلم فيها أساسا بالعلوم الدينية حرص كثير من التجار - وبخاصة ذلك الفريق الذى يعرف باسم التجار الركاضين - أى غير المقيمين ، والمتنقلين من مكان الى آخر - على انتهاز فرصة تجوالهم ومرورهم ببلد كبير من المدن ومراكز العلم والمعرفة ، للتزود بقدر من العلوم يحقق لهم صلاح الدنيا والآخرة .

وقد وصل بعض هؤلاء التجار الى مصاف كبار العلماء المعاصرين ، بحيث لا يكاد أحدهم يصل الى بلد من بلاد الاسلام ، الا ويلتف حوله تجماع ذلك البلد من ناحية ، وعلماءه من ناحية أخرى : الفريق الأول يشتركون منه ويعيون له ، والفريق الثانى يسمعون منه ويتحدثون اليه . ولدينا العديد من الأمثلة عن هؤلاء التجار المشتغلين بالعلم ، أو العلماء المشتغلين بالتجارة فى الفترة التى نحن بصدددها ، أعنى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد . ولنتقصر فى هذه الأمثلة على أولئك الذين ارتبطوا بحسوس البحر المتوسط فى تلك الفترة .

فمن هؤلاء أبو عمر أحمد بن خالد بن عبدالله الجذامى التاجر ، المتوفى سنة ٣٧٨ هـ ، وهو من أهل قرطبة « رحل الى المشرق ، ودخل العراق تاجرا ، فسمع من ٥٠٠ وسمع بمكة من ٥٠٠ وسمع بمصر من ٥٠٠ ، وأسخر الأندلس كتباً غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس عنه » - سمعت منه أكثر ما كان

يرويهِ . وأجاز لى جميع رواياته وكتبه (٣) ، ومنهم أبو القاسم اسحاق بن غالب العصفري ، المتوفى سنة ٢٨٩ هـ ، من أهل قرطبة « رحل الى المشرق تاجرا ، وسمع من ... بمصر ، ودخل عدن وكتب بها ، وأخذ عن ... بالمقيروان ... » (٤) ، ومنهم أبو جعفر زكريا بن بكر الفصائى المعروف بابن الأشج والمتوفى سنة ٣٩٢ هـ ، كان من أهل تاهرت ورحل الى الأندلس ثم المشرق حيث سمع بمصر ، وأخذ عن علمائها ، وأخيرا عاد الى قرطبة ليحدث بكتاب البخارى ، « وكان الغالب عليه التجارة » (٥) ، كذلك ذكر ابن الفريسي - المتوفى سنة ٤٠٣ هـ - فى ترجمة أبى بكر محمد بن معاوية المعروف بابن الأحمر - وهو من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق سنة ٢٩٥ هـ ، فسمع بمصر من عديد من علمائها ، كما سمع بمكة والكوفة « ودخل الهند تاجرا » ، ثم عاد الى الأندلس سنة ٣٢٥ هـ حيث توفى سنة ٣٥٨ هـ (٦) أما أبو القاسم مسعود بن على بن مروان - من أهل الأندلس - فقد قيل فيه أنه رحل الى المشرق « حاجا وتاجرا ، فسمع بمصر من ... » (٧) « وربما غلبت صفة التجارة على بعضهم ، مثل أبى القاسم مسعود بن خير أن المتوفى سنة ٣٧١ ، فقد غادر قرطبة « ورحل الى المشرق تاجرا وسمع هناك سمعا كثيرا من ... ولم يكن من أهل العلم ، وإنما كان تاجرا » (٨) .

فإذا كان الفقيه أو طالب العلم رقيق الحال ، لا يجد فى رحلته ما يعينه على مواصلة مسيرته ، فإنه كان يعمل فى البلد الذى يحل فيه أما بنسخ الكتب أو بغير ذلك من الأعمال . من ذلك أن الفقيه العالم أبى عبد الله محمد بن طاهر التدميرى القيسى غادر الأندلس حاجا ، وهر بمصر ، وأقام بالحرمين ثمانية أعوام ثم سار الى العراق ، وأخيرا عاد الى بلده تدمير بالأندلس سنة ٣٧٦ هـ . وكان طوال رحلته فى طلب العلم « يتعمش من عمل يده بالنسخ ... فإذا منم من النسخ الذى جعل قوته منه ، أجر نفسه فى الخدمة رياضة لها » (٩) .

والواقع أن القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - شهد تمزقا سياسيا خطيرا فى جسم الدولة الاسلامية . ففى ذلك القرن تداعت سلطة الدولة المركزية ممثلة فى الخلافة العباسية ، ووقع الخليفة العباسى تحت وصاية الأوصياء ، سواء كانوا من الأمراء الأتراك أو من بنى بويه . وجاء ذلك مصحوبا بتفتت الدولة الى دويلات مستقلة ، وقيام وحدات سياسية جديدة - فى المشرق والمغرب جميعا - على حساب السلطة المركزية . حقيقة أن بعض هذه الوحدات الجديدة ترجع أصولها الى ما قبل القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، كما هو الحال بالنسبة لدولة بنى أمية فى الأندلس وبعض الدولة المستقلة فى شمال افريقية . ولكن هذه الوحدات اتخذت فى القرن الرابع الهجرى طابعا جديدا ، جعل من بعضها قوى كبرى تنافس الخلافة العباسية المتداعية فى المشرق . ويكفى أن نشير الى أن هناك خلفتين اسلاميتين جديدتين قامتا فى القرن الرابع فى حوض البحر المتوسط ، هما الخلافة الأموية فى الأندلس ، والخلافة الفاطمية فى شمال افريقية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم مما حدث فى القرن الرابع الهجرى من تمزق سياسى أصاب مشرق الدولة الاسلامية ومغربها ، الا أن الملاحظ هو أن هذه الفقرة السياسية لم تؤثر فى مسيرة الحضارة الاسلامية . فالبلاد ظلت جميعا بلاد الاسلام ، وتحت مظلة الاسلام عاش الكل جسدا واحدا ، وإن اختلفت الحكام . بل لعله من الغريب أن نلاحظ أن التمزق السياسى واكبرته زمينيا نهضة حضارية قفزت بالحضارة الاسلامية الى أوج مجدها فى القرن الرابع الهجرى . وسواء كان هذا الازدهار الحضارى من آثار دفعة الاسلام عقيدة وأسلوبا للحياة وفكرا - ، أو كان هذا الازدهار نتيجة للتنافس بين الحكام فى قرطبة والقاهرة وبغداد وبخارى وغزنة وحلب وغيرها ، فإن الذى يعنينا من واقع الحقيقة التاريخية هو أن القرن الرابع الهجرى شهد نشاطا واسعا فى شتى ميادين الحضارة الاسلامية ، وبخاصة ميدان الثقافة والعلوم . وهذا

النشاط جاء تنويجا لما حققته هذه الحضارة من انجازات في القرون الثلاثة السابقة .

ثم ان عامة شعوب المسلمين - في مشارق الارض ومقاريها - لم يعترفوا بما حدث في الدولة الاسلامية من انقسام وفرقة سياسية ، وانما ظلت بلاد الاسلام كلها في نظرهم تمثل وحدة واحدة ، اطلقوا عليها اسم « ديار الاسلام » . وبهذا الاحساس استمر المجاج وطلاب العلم والتجار ينتقلون من المغرب الى المشرق ، ومن المشرق الى المغرب في حرية تامة ودون قيد ، وهم اينما وجدوا حلوا اهلا ونزلوا سهلا .

وفي تلك الجو من الازدهار الحضاري والنشاط الثقافي الذي تميز به القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد - برز حوض البحر المتوسط ليمثل محيطا له ثقله في تلك الحركة الحضارية الواسعة . ذلك ان الظروف شاءت ان تكتمل سيادة السفطين على مياه البحر المتوسط في ذلك القرن ، وان يبرز في البلاد المطلة على شواطئه قوى سياسية اسلامية جديدة ، هي في حقيقة امرها قوى حضارية بادق معاني الكلمة .

ففي اوائل القرن الرابع الهجري ( ٣١٦ هـ = ٩٢٩ م ) قامت الخلافة الاموية في الاندلس لتستعيد امجاد بنى امية في المشرق ، وثبتت للمسلمين جميعا في مشارق الارض ومقاريها ان الامويين لا يقلون عظمة عن العباسيين في المشرق ، وانهم اكثر رعاية للحضارة المسلمين وعلوم الاسلام . لذلك لم يكلف خلفاء بنى امية في الاندلس باقامة المنبذات الدينية - وبخاصة الجوامع حيث تعقد حلقات العلم ، وانما رحبوا بالوافدين عليهم من العلماء من شتى بلاد الاسلام . وقد وصف بعض هؤلاء الوافدين مثل الامام ابي الحسن علي بن محمد بن بشر الانطاكي « نزيل الاندلس ومقريها » ، والذي توفي بقرطبة سنة ٣٧٧ هـ بانه « اندخل الاندلس علما جما (١٠) » . ولذلك رحب حكام الاندلس بالعلماء الوافدين عليهم ، وانجزلوا لهم العطاء . ومن امثلة ذلك

ما يذكره المقرئ من أنه لما وفد أبو على القالى على الأندلس فى عهد الخليفة  
الناصر عبد الرحمن ، أمر ابنه الحكم - وكان يتصرف عن أمر أبيه كالوزير -  
عاملهم ابن رماحس أن يجيء مع أبى على الى قرطبة ، ويتلقاه فى وفد من  
وجوه رعيته ينتخبهم من بياض أهل الكورة ، تكربة لأبى على . ففعل ، ودار  
معه نحو قرطبة فى موكب نبيل ، فكانوا يتذكرون الأدب فى طريقهم . . . (١١) ،  
ومثل هذا يقال عن الفقيه المصرى يزيد بن أحمد بن أبى عبد الرحمن القرشى  
الزهري ، إذ وفد على الناصر بقرطبة سنة ٣٤٢ هـ . فأكرمه الناصر مثواه ،  
وكان فقيه أهل مصر (١٢) . أما الأديب المصرى أبو بكر محمد بن أحمد بن  
عبدالله بن حامد - المعروف بابن الأزرق - فقد خرج من مصر سنة ٣٤٣ هـ  
متجها الى القيروان ، ولكن السلطات الفاطمية فى إفريقية قبضت عليه لأسباب  
مذهبية ، فظل محبوسا فى المهديّة ثلاثة أعوام وصيعة أشهر . وعندما أفرج عنه  
أتجه الى الأندلس فوصلها سنة ٣٤٩ هـ . وهناك رحب به الخليفة المستنصر بالله ،  
وأمر بانزاله وتوسيع له فى العطاء . ويروى ابن القرشى أنه عندما أتم رحلته  
فى المشرق وعاد الى بلاده بالأندلس ، أثار ابن الأزرق هذا مهنتا  
بسلالة العودة . وجعل يذكرنى مصر ويسألنى عن أخبارها ، وجعل يفسر  
الرجوع إليها ، ويتمنه ، فصالت أمنيته دون منيته وتوفى بقرطبة سنة  
٣٨٥ هـ (١٣) . \*

على أن دور البحر المتوسط كمعبر للثقافة الإسلامية لم يقتصر على انتقال  
العلماء ومن فى حكمهم ، من بلد إسلامى الى آخر عبر ذلك البحر ، وإنما  
ايضا انتقال الكتب وبخاصة ما تم تأليفه أو نقله الى العربية فى المشرق  
الإسلامى منذ وقت مبكر . من ذلك أن حكام بني أمية فى الأندلس - أمراء  
وخلفاء - حرصوا على جمع الكتب فى كل علم وفن بحيث لم تكن هناك قطيعة  
فكرية بين المشرق والمغرب الإسلاميين . ومن هؤلاء الخلفاء الخليفة الحكم  
المذى وجه الى أبى الفرج الأصبهاني ألف دينار - وهو مبلغ ضخم وفق  
مستويات تلك العصور - مقابل أن يرسل له نسخة من كتاب الأغاني (١٤) . \*

كذلك ذاب الخليفة الحكم على أن يبعث رجالا الى كافة بلاد المشرق ليشتروا له الكتب ، حتى أن فهرس مكتبته صار يتألف من أربع وإربعين كراسة بكل منها عشرون ورقة .

وقام حكام الأندلس بتشجيع العلماء النازحين الى بلادهم ، أو العلماء الأندلسيين العائدين من رحلتهم في المشرق الى ديارهم ، على جلب ما تيسر من الكتب صحبتهم . من ذلك ما يقال من أن أحمد بن خالد الجذامي - من أهل قرطبة أدخل معه الأندلس ، عند عودته من رحلته في المشرق ، « كتابا غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس منه (١٥) » وأن جعفر أحمد بن هارون البغدادي « أدخل الأندلس بعض كتب أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، وبعض كتب عمرو بن بحر الجاحظ (١٦) » . كذلك قيل عن أبي عمر يوسف بن محمد الهمداني - من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق حيث قضى عشرة أعوام في طلب العلم ، فسمع عن مشاهير علماء مصر وغيرها ، وعنى بكتب محمد بن جرير الطبري ، فكتب تفسير القرآن وتواريخ الملوك ، والنيل وهو كتاب العلماء ، والمحاضر والسجلات ، وبعض تهذيب الآثار ، وكتاب اختلاف العلماء . ثم عاد يحمل تلك الثروة الى الأندلس حيث توفي سنة ٣٨٣ هـ (١٧) . ويذكر ابن بشكوال أن أبا القاسم سلمه بن سعيد الأنصاري المحدث القرطبي المتوفى سنة ٤٠٦ هـ - رحل الى المشرق حيث أقام ثلاثا وعشرين سنة ، وأخذ من مصر مثلا ، « أي مركزا لمتحركاته » واضطرب في المشرق سنين كثيرة جدا يجمع في الأفاق كتب العلم ، فكلما اجتمع من ذلك مقدار صالح نهض به الى مصر . ثم انزعج بالجميع الى الأندلس . وكانت جملة ما حمله الى الأندلس ثمانية ، عشر حملا من الكتب ، كلفته مالا طائلا حمله معه الى المشرق (١٨) . أما أبو الوليد الفريسي - صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث ، والذي وصفه ابن بشكوال بأنه « صاحبى ونظيرى » - فقد « كان جماعا للمكتب ، فجمع منها أكثر مما جمعه أحد عظماء البلد (١٩) » .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الكتب كانت تنتقل عبر حوض البصرة المتوسط عن طريق السماع والرواية . من ذلك ما جاء فى ترجمة أبى أيوب سليمان بن محمد الأندلسى المتوفى سنة ٣٧١ هـ - من أنه فى رحلته الى المشرق « سمع بمصر من أبى محمد الفريانى كتب محمد بن جرير الطبرى ، وانصرف الى الأندلس » . كذلك قيل فى ترجمة أبى عبد الله محمد بن مفرج المعافرى المتوفى سنة ٣٧١ هـ - وهو من اهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق ، فلقى بمصر « أبا جعفر أحمد بن محمد النحاس ، فروى عنه تأليفه فى اعراب القرآن ، وفى المعانى ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك » وهو أول من أدخل هذه الكتب الأندلس رواية (٢٠) .

ولم يقتصر دور البحر المتوسط على تسهيل جلب كتب العلوم الاسلامية والفكر الاسلامى من المشرق الى المغرب . وانما تعدى ذلك الى جلب كتب علوم اليونان فى الطب والفلك والصناعة ( علم الكيمياء ) والفلسفة والموسيقى وغيرها . من ذلك ان اميراطور القسطنطينية قسطنطين السابع ارسل سنة ٣٣٧ هـ ( ٩٤٨ - ٩٤٩ م ) سفارة الى عبد الرحمن الناصر فى قرطبة . وكان من بين ما حملة الرسل من هدايا نسخة مكتوبة باليونانية من كتاب ديسقوريدس فى الطب . « ولا شك فى ان معرفة هذا الكتاب فى الأندلس كانت من الامور الهامة فى تطور الدراسات الطبية هناك » (٢١) .

وكانت الرحلة من المغرب الى المشرق وبالعكس عبر البحر المتوسط تتم برا أو بحرا . ولم تحدد المصادر المعاصرة غالبا طبيعة الرحلة فى كل حالة وعما اذا كان هذا العالم أو التاجر قد سلك فى رحلته طريق البر أو البحر . ولكن الغالب ان العلماء والتجار سلكوا الطريقين معا . هذا وان كان يبدو ان طريق البر صار أكثر شيوعا نظرا لأن البعض يخشون ركوب البحر . فى حين أن طريق البر يتيح لمسالكه المرور بعدد كبير من المدن والمراكز

الحضارية الاسلامية ، مما يشبع رغبة طالب العلم فى التزويد بقسط اكبر كما ،  
واكثر تنوعا من المعارف ، والالتقاء بعدد اوفر من رجال العلم وشيوخه .

والغالب ان المصادر المعاصرة كانت لا تعنى كثيرا بذكر الطريق الذى  
سلكه الحاج او العالم او التاجر من المغرب الى المشرق او العكس ، عبر  
البحر المتوسط ، الا فى حالة واحدة ، هى اذا صادف وغرقت السفينة التى  
تحمل الشخص المترجم له . جاء فى ترجمة أبى سليمان ربيع بن محمد  
التميمى - من أهل قرطبة - أنه « كان معتيا بالعلم ، مجتهدا فى طلبه .  
خرج الى المشرق ، فمات فى البحر (٢٢) » أما أبو نصر سهل بن على  
النيسابورى الذى وفد على الأندلس فى فترة لاحقة ، فقد « توفى غريقا  
فى البحر ، منصرفا من المرية الى بلده (٢٣) » ويروى الأديب الأندلسى  
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد - فى فترة لاحقة أيضا - كيف  
انه عبر الى المغرب الأقصى ، حيث أخذ يتنقل ، « ثم نازعتنى النفس التوافة  
الى الديار المصرية ، فكابدت فى البحر حالا فى بوصفه الا المشاهدة ،  
الى أن بصرت منار الاسكندرية ... (٢٤) » فاذا استأنفنا المسيرة فى  
الفترة اللاحقة لتلك التى حققناها لدراستنا ، فإننا نجد مثلا يارزا لطريق  
البحر - نهابا وإيابا - فى رحلة ابن جبير فى القرن السادس الهجرى ،  
الثانى عشر للميلاد (٢٤) .

وهكذا شهد حوض البحر المتوسط توافد عدد كبير من علماء المشرق -  
فى شتى ألوان العلم والمعرفة - على الأندلس فى القرن الرابع الهجرى . وفى  
ذلك يقول المقرئ المتلمسانى « أعلم أن الداخلين للأندلس من المشرق قوم  
كثيرون ، لا تحصر الأعيان منهم ، فضلا عن غيرهم . ومنهم من اتخذهاوطنا  
وصيرها سكنا الى أن وافته حنيته ، ومنهم من عاد الى المشرق بعد أن قضيت  
بالأندلس أميته (٢٦) » .

ومن اعطلة هؤلاء عبید الله بن عمر القيسى الشافعى - من أهل بغداد -



قدم الأندلس سنة ٢٤٧ هـ بعد أن تفقه على مذهب الشافعي في بغداد وبمشق والرملة ومصر ، حتى صار « اماماً في القراءات » واستقر في قرطبة إلى أن توفي سنة ٣٦٠ هـ (٢٧) \* أما أبو علي القالي صاحب « الامالي والنوادر » فقد وفد على الأندلس أيام الناصر أمير المؤمنين عبد الرحمن ، واستوطن قرطبة إلى أن توفي بها سنة ٣٥٦ هـ \* ونحن أخذ عنه بالأندلس محمد بن المقوطية ، وأبو بكر محمد الزبيدي صاحب كتاب « مختصر العين (٢٨) » \*

فإذا كان الواقد غير ذائع الصيت ، و غير معروف عند أهل الأندلس ، فلا مانع من امتحانه في جمع العلماء ، لسير غوره ، والوقوف على درجته في العلم \* من ذلك أنه عندما وفد على الأندلس أبو العلاء صاعد بن الحسين بن عيسى البغدادي اللغوي - وأصله من الموصل - وكان ذلك على أيام المنصور بن أبي عامر ، أعرض عنه أهل الأندلس وقدحوا في علمه ، فقال لهم المنصور - وكان جالساً في جمع من أعيان أهل العلم « هذا الرجل الواقد علينا يزعم أنه متقدم في هذه العلوم ، وأحب أن يمتحن » \* (٢٩) \*

وكما ذكرنا فإن كثيرين ممن عبروا البحر المتوسط من الأندلس والمغرب إلى المشرق جمعوا بين حياة العلم والتجارة ، فكنك نجد كثيرين من العلماء الذين اتجهوا من المشرق إلى المغرب والأندلس زاولوا التجارة \* ومن أمثلة هؤلاء على بن بشار البغدادي البرمكي ، وهو من أهل بغداد « قدم الأندلس تاجراً سنة ٢٢٧ هـ ، وكان قد أخذ عن (٣٠) \* وفي فترة لاحقة « أبو النصر سهل بن علي ، التاجر ، النيسابوري سمع جماعة من الخرسانيين وغيرهم (٣١) \* ومثله محمد بن موسى الكتاني الرازي الذي « كان يقد على ملوك بني مروان ( الأمويين ) تاجراً ، وكان مع ذلك متفناً في العلوم (٣٢) » \*

كذلك ورد في المصادر ذكر أبي الطاهر اسماعيل بن الاسكندراني ، الذي « قدم الأندلس ، ودخل مرسية تاجراً ، وكان فقيهاً على مذهب الشافعي (٣٣) » \*

أما عبد العزيز بن جعفر الفاسي البغدادي ، فقد دخل الأندلس تاجراً سنة ٣٥٠ هـ ، وسكن أئدة من أهل الأندلس حتى توفي سنة ٤١٢ هـ . وقد روى عنه أبو الوليد القزويني عندما لقيه بالأندلس سنة ٤٠٠ هـ ، وكان أبو الوليد عندئذ قاضياً ببغسية (٢٤) .

ولكن إذا كانت الرحلة عبر البحر المتوسط من المشرق الى المغرب قد قابلتها رحلة في الاتجاه العكسي من المغرب الى المشرق ، فإن علينا أن نلاحظ أن الرحلة الأولى كانت الى حد كبير اختيارية ، لمطلب الرزق أو العلم . أما الرحلة الثانية فكانت شبه الزامية لرجل الدين والعلم وغير رجال الدين والعلم من القادرين ، لأنها تستهدف في المقام الأول الوفاء بركن من أركان الدين ، هو حج البيت . ومهما يقال عن ازدهار العلوم بالأندلس ، فعلى أن نقر بأن العلوم في المشرق كانت أعمق أساساً وأوسع افقاً وأكثر أصالة ، لأن المشرق بالنسبة للإسلام وثقافته هو الجذع . لذلك كانت الرحلة الى المشرق بالنسبة لعلماء الأندلس والمغرب أمراً أساسياً جوهرياً يستكملون به دينهم وعلمهم ، أما الرحلة الى المغرب والأندلس بالنسبة لعلماء المشرق فكانت أمراً كمالياً ثانوياً ، لا حاجة ماسة إليه .

ونسمع عن عدد كبير من علماء الأندلس عبروا حوض البحر المتوسط براً وبحراً في القرن الرابع الهجري . فإذا سلكوا طريق البر ، فإنهم كانوا يتوقفون في محطات معينة للاستزادة في العلم والأخذ عن علماءها . ومن هذه المحطات في القرن الرابع : القيروان والمهديّة وطرابلس الغرب ، وربما أيضاً سبّته وفاس وتلمسان وتاهرت ، وغيرها من مدن أفريقية . وإذا اختاروا طريق البحر ، فإنهم غالباً ما كانوا يعمرون بميورقة وصقلية وغيرها من موانئ الساحل الشمالي لأفريقية ، حيث يجدون أيضاً من شيوخ العلم من يأخذون عنهم أو يحثّونهم .

وسواء سلك الحجاج طريق البر أو طريق البحر ، فإن الطريقين كانا يصبان في مصر ، وفيها يقضى عالم المغرب فترة من الوقت قد تمتد بضع سنوات في طريق ذهابه إلى الحج أو عودته إلى بلده ، وقد يؤدي خلال هذه الفترة فريضة الحج أكثر من مرة - وكثيرا ما كان بعضهم لا يكتفى بمن يصادفه من علماء يأخذ عنهم في الاسكندرية ومصر - ثم في القاهرة بعد تأسيسها - وإنما يحرص على أن يطوف ببعض المدن المصرية الأخرى سعيا وراء محدث مشهور أو فقيه ذائع الصيت \* وهكذا ترد كثير من الأندلسيين على دمياط وتنيس والفرما والقلم ، بل لقد ذهب بعضهم إلى الرملة شمالا وقوص جنوبا (٣٥) \*

يضاف إلى الرحلة ونقل الكتب ما كان هناك من مكاتبات بين علماء المسلمين عبر البحر المتوسط \* وكانت هذه المكاتبات تشكل رابطة ثقافية وفكرية بين هؤلاء العلماء (٣٦) \*

هذا إلى أن كثيرا من حجاج الأندلس والمغرب انتهزوا فرصة ترددهم على المشرق للحج ، واتجهوا إلى بعض الاقطار الاسلحية الأخرى طلبا للعلم ورغبة في الاستزادة من الشيوخ المتواجدين في البلاد ، مثل اليمن وبغداد والشام ، بل لقد وصل بعضهم إلى فارس وخراسان وبلاد ما وراء النهر \* من ذلك أن أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن هبيون التوفي بقرطبة سنة ٣٠٥ هـ انتهز فرصة خروجه للحج ، وقضى بالشرق نحو خمس عشرة سنة سمع فيها عديدا من العلماء بمكة وصنعاء وبغداد ، فضلا عن مصر (٣٧) \* أما محمد بن أحمد بن محمد يحيى بن مفرج - من أهل قرطبة - فقد رحل إلى المشرق سنة ٣٢٧ هـ فسمع بمكة والمدينة واليمن وصنعاء وزبيد وعدن وبيت المقدس، وغزة ، وطبرية ، ودمشق ، وطرابلس الشام ، وبيروت ، وصيدا ، وصور ، وقيسارية ، والرملة ، والاسكندرية ، والقلم \* وأخيرا عاد إلى الأندلس من رحلته سنة ٣٤٥ هـ ومعه حصيلة ضخمة من العلم ، استفاد منها الأندلسيون وسمعوا منه حتى وفاته سنة ٣٨٠ هـ (٣٨) \*

ولا ابل على دور البحر المتوسط فى تحقيق وحدة ثقافية بين شتى بلاد العالم الاسلامى المطلة عليه او الواقعة فيه من تلك الاستجابة التى لقيتها معظم المذاهب الدينية الاسلامية فى تلك البلاد \* وعلى رأس هذه المذاهب ياتى المذهب المالكى الذى ما زالت مسألة انتشاره فى بلاد حوض البحر المتوسط موضع نقاش بين الباحثين ، فالمقرئ يذهب الى أن الاندلسيين كانوا على مذهب الأوزاعى كاهل الشام - حتى أقبل على الاندلس أثناء خلافة المستنصر (١٧٩ - ٢٠٥ هـ = ٧٩٦ - ٨٢١ م) نفر من الفقهاء أمثال عبد الملك بن حبيب ، ويحيى بن يحيى الليثى ، وأبى عبد الرحمن زياد بن عبد الرحمن اللخمي - الملقب بشطوبون وهؤلاء جميعا عملوا على نشر مذهب مالك \* ويحتل عبد الملك بن حبيب مكانة خاصة بين هؤلاء ( ١٧٩ - ٢٢٨ هـ = ٧٩٦ - ٨٥٤ هـ ) لأنه من أبناء الاندلس ومولدها ، رحل الى المشرق ، وتردد على حلقات الدرس فى المدينة المنورة حيث درس فقه مالك ، ثم عاد الى بلده ليعمل فى جد ومثابرة على تحويل أهله الى المذهب المالكى \* وقد لقى فى ذلك استجابة كبيرة ، عندما جلس للتدريس فى جامع قرطبة ، نظرا لسمعة علمه ، وامتلاء شخصيته ، وتنوع مواهبه فى الشعر والانساب والتاريخ والفقه والطب ، حتى لقبه الناس بعالم الاندلس (٢٩) \*

ومهما تكن العوامل التى أحاطت بانتشار المذهب المالكى ، وأدت بأهل المغرب الى تقبله ، فلا شك فى أن البحر المتوسط - كشرىان للفكر - أسهم فى انتشاره \* وليس من باب المصادفة أن يمثل المسلمون فى البلاد الاسلامية المطلة على ذلك البحر ، أو المحيط به الكتلة الرئيسية فى العالم الاسلامى التى أخذت بهذا المذهب فضلا عن الحجاز والمدينة المنورة مركز الامام مالك ومنطق مذهبه . حقيقة أنه وجد فى حوض البحر المتوسط مكان للمذاهب الأخرى ، وبخاصة المذهبيين الشافعى والحنفى ، فضلا عن بعض الفرق والمذاهب الأخرى - كالخوارج والشيعة - ولكن انتشار هذه المذاهب الأخرى كان محدود

الافق ، ضيق الدائرة ، وفي بعض الحالات قصير العمر .

وترتبط بالكيان الاسلامي في الأندلس جزر البليار التي غزتها الاساطيل الاسلامية لأول مرة سنة ٨٩ هـ ( ٧٠٨ م ) بقيادة عبد الله بن موسى بن نصير . هذا وإن كانت هذه الجزر لم تسلم تماما للمسلمين إلا بعد أن فتحها القائد البحري عصام الخولاني في أواخر القرن الثالث الهجري ، أوائل العاشر للميلاد . وكان أن أنشأ عصام الخولاني مدينة جديدة هي مدينة منورقة - على غرار المدن التي ناب المسلمون على انشائها في البلاد المفتوحة - لتكون منبرا للحضارة الاسلامية في جزر البليار .

وفي وسط مياه الجزء الغربي من البحر المتوسط ، نهضت جزر البليار - وبخاصة منذ بداية القرن الرابع الهجري ، العاشر للميلاد - لتقوم بدور كبير في ازدهار الحضارة الاسلامية ، فنشطت علاقتها بمصر ، وصار هناك خط ملاحية منظم بين ميورقة والاسكندرية ، فضلا عما كان هناك من صلات قوية بين البليار والأندلس ، وبين البليار وصقلية ، وبين البليار ويسلاد المغرب (٤٠) .

وفي القرن الرابع ، وفد على جزر البليار بعض علماء الأندلس واستوطنوها ، مثل الفقيه الأندلسي عريف مولى ليث بن فضل ، الذي توفي في ميورقة سنة ٣٢٨ هـ ( ٩٦٣ م ) (٤١) وعبد الله المعطيط المحدث الأندلسي الذي توفي في ميورقة قبل عام ٣٥٢ هـ ( ٩٦٣ م ) (٤٢) .

ولم يلبث أن ظهر جيل من علماء البليار وأهلها وأبنائها، حضوا عدد علماء الأندلس في التردد على بلاد المشرق للحج وطلب العلم . ومن هؤلاء في القرن الرابع أبو عبد الملك أمية بن عبد الله الهمداني الميورقي الذي رحل إلى المشرق للحج سنة ٣٥٥ هـ ( ٩٦٥ م ) ، فلقى بمكة الأسيوطي ، ولقى بمصر إيا أسحاق بن شعبان ، وابن رشيقي ، وكتب عنهم . ثم عاد إلى ميورقة حيث قام بتدريس

الحديث الى أن توفي سنة ٤١٢ هـ (٤٢) .

وعند نشوب الفتنه في بلاد الأندلس في نهاية القرن الرابع الهجرى  
( ٣٩٩ هـ = ١٠٠٨ م ) هرب كثير من علماء قرطبة الى البليار ، حيث  
رجب بهم مجاهد العامرى الذى استقل بجزر البليار سنة ٤٠٥ هـ ( ١٠١٥ م ) .  
وقد أدى ذلك الى ازدهار الحياة الثقافية في تلك الجزر ، وهو أمر جاء مقرونا  
بنشاط الرحلة الى المشرق (٤٤) .

أما المغرب ، فقد قسمه المسلمون الى ثلاثة اقسام : إفريقية أو المغرب  
الأدنى ، وقاعدتها القيروان ، وسمى الأدنى لأنه اقرب الى قلب العالم الاسلامى  
فى المشرق ، والمغرب الأوسط ، ويشمل الجزائر ، وقاعدته تلمسان ، ثم المغرب  
الأقصى ، وقاعدته فاس .

وعلى الرغم من تعرض المغرب الاسلامى بأقسامه الثلاثة - عقب فتح  
المسلمين له - لأحداث وتقلبات سياسية ، بسبب طبيعة الجبر من ناحية ،  
وطبيعة بلاد المغرب الجغرافية من ناحية أخرى ، وبعد هذه البلاد نسبيا  
عن حواضر الخلافة ومراكز السلطة العليا فى المشرق الاسلامى من ناحية  
ثالثة ، مما أدى الى اتخاذ بلاد المغرب مأوى لكثير من الفسوق المبينة وملجأ  
للخارجين على الخلافتين الاموية فالعباسية .<sup>١٠</sup> على الرغم من كل ذلك ، فإن  
القرن الثلاثة الأولى للهجرة شهدت انتشار الثقافة الاسلاميه فى المغرب  
انتشارا واسعا ، حتى بلغت هذه الثقافة ذروتها فى القرن الرابع الهجرى .  
ففى ذلك القرن اكتظ كثير من مدن المغرب - مثل القيروان ، والمهديه ، وتاهرت ،  
وتلمسان ، وفاس - وسبتة - بالعلماء ، وغنت منارات يشع منها نور الثقافة  
الاسلاميه شرقا وغربا ، وشمالا وجنوبا .<sup>١١</sup> وتحت مظلة الاسلام كانت الصلات  
قوية بين هذه المدن بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين بقية اجزاء العالم  
الاسلامى فى حوض البحر المتوسط - وبخاصة الأندلس والبليار وصقلية

ومصدر - من ناحية أخرى \*

ومن بين مدن المغرب ، تحتل منية القيروان مكانة خاصة في الحياة الثقافية الإسلامية ، بوصفها محطة كبرى من محطات الحجاج والعلماء بين الأندلس والمغربين الأقصى والأوسط وصقلية ، من ناحية ، وحصر وما يليها من بلاد المشرق من ناحية أخرى \* وقد وصف الأديب الأندلسي عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد بلاد إفريقية - يعنى القيروان والمغرب الأدنى - بأنها « درب بلاد المشرق » أى الطريق أو الدهليز الموصل من المغرب الى بلاد الشرق (٤٥) \* ومنذ أن أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) ، أخذت هذه المدينة تنمو بسرعة ، حتى وصفها المقدسي في القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - بأنها « معجزة المغرب » ووصف جامعها بأنه « اكبر من جامع ابن طولون (٤٦) » \*

ولا شك في أن مدرسة القيروان بدأت فصلة من مدرسة الفسطاط في مصر ، وانها استمدت منها ذلك القس الأول من الفكر الإسلامى الذى ظل ينمو الى أن بلغ تلك الدرجة من السمو التى نجده عليها في القرن الرابع الهجرى \* ومن علماء القيروان في تلك القرن ، أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكرى ، المعروف بابن الصقلى ، وأبو بكر عزرة ، وأبو محمد بن زيد الفقيه ، والشاعر أبو اسحاق إبراهيم على بن تميم المعروف بالحصري القيروانى صاحب كتاب « زهر الآداب وثمر الأكباب (٤٧) » ، وأبو عبد الله محمد بن مناس القروى ، ومحمد بن سفيان المقرئ ، وأبو الحسن بن القابس الفقيه ، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مسمار ، وأبو عمران الفاسى الفقيه ، وأبو بكر عبد الرحمن الفقيه ، وأبو عبد الملك مروان بن على البونى (٤٨) \*

أما طرابلس الغرب - من مدن المغرب الأدنى ايضا - فكان من علمائها في القرن الرابع الهجرى إبراهيم بن أحمد الأزدى الأتارلسى الغربى ، (م ١٢٠ - تاريخ الاسلام)

وابراهيم بن قاسم الأطرابلسي ، وكلاهما دخل الأندلس وروى عنه (٤٩) .

ومع أن المذهب المالكي هو الغالب على أهل المغرب ، إلا أن المذهب الحنفي وجد له أنصارا بين نسبة لا بأس بها من الأمازيغ . واجتمع المذهبان وعاشا جنبا إلى جنب في القيروان ، حتى أن المقدسي وصف أهل القيروان في القرن الرابع بأنهم « ليس بينهم غير حنفي ومالكي ، مع لغة عجيبة ، لا شغب بينهم ولا عصبية (٥٠) » . هذا بالإضافة إلى بعض مذاهب الشيعة والخوارج التي وجدت لنفسها متنفسا - ولو ضيقا - في بلاد المغرب .

ولم تصادف الفلسفة هوى في نفوس المغاربة ، وإنما كان جل اهتمامهم بعلوم الحديث والفقه والقراءات والتفسير . وفي ذلك يقول القرطبي « أما حكمة العلوم النظرية - بمعنى الفلسفة - فهي قاصرة على البلاد الشرقية ، ولا عناية لحدائق القرويين والأفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط (٥١) » .

ومع ذلك فقد ظهر الاهتمام بالطب في مدينة القيروان منذ وقت مبكر . ويقال أن أسحاق بن عمران - وهو مسلم النحلة بغدادى الأصل - دخل المريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب (٢٠١ - ٢٢٣ هـ = ٨١٧ - ٨٢٨ م) كان طبيبا حاذقا ، استوطن القيروان ، وبه ظهر الطب بالمغرب (٥٢) . على أن تلك الحركة لم تلبث أن تأثرت بمصر في القرن الرابع الهجرى - مثلما حدث في بقية الطرم - بحكم ما بين مصر والقيروان من روابط جغرافية وتاريخية . وقد نبغ في ذلك القرن أسحاق بن سليمان الأسرائيلي المتوفى سنة ٣٢٠ هـ - وهو من أهل مصر - سكن القيروان ، حيث لازم أسحاق بن عمران وتتلمذ له وخدم أبا محمد عبيد الله المهدي الفاطمي بصناعة الطب « وكان مع فضله في صناعة الطب بصيرا بالمنطق ، متصرفا في ضروب المعارف (٥٣) » .

أما جزيرة صقلية ، فكانت تمثل مركزا هاما خطيرا من مراكز الثقافة الإسلامية وحركتها بين شرق البحر المتوسط وغربه . ذلك أن موقع صقلية



وسط ذلك البحر ترك أثرا في تاريخ الجزيرة على مر العصور ، لأنها تكاد تنقسم البحر الى قسمين شرق وغربي • وفي ظل الاسلام غدت صقلية ركيزة لحضارة الاسلامية ، فى قلب البحر المتوسط لموقعها الفريد من جهة ، وصلاتها القوية مع افريقية ، اعنى المغرب الأدنى والقيروان من جهة أخرى •

وقد برز دور صقلية واضحا كمعبر للثقافة الاسلامية فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد ، ففى ذلك القرن ارسى الوجود الاسلامى اوتاده فى صقلية ، واطمان المسلمون الى أن الجزيرة صارت لهم بعد أن قضوا على آخر جيوب المقاومة المسيحية فيها • حقيقة ان المسلمين شرعوا فى فتح الجزيرة فتحا منظما وفق تخطيط ثابت فى اوائل القرن الثالث الهجرى - التاسع للميلاد - ( ٢١٢ هـ = ٨٢٧ م ) ، ولكن علينا ان نذكر أن فتح الجزيرة كان عملية شاقة طويلة ، استغرقت نحو من سبع وسبعين سنة ، واستنفدت جهدا ضخما بسبب المقاومة العنيدة التى أبدتها القوى المسيحية ، وبخاصة البابوية من جهة وابطاطة الروم فى القسطنطينية من جهة أخرى ، ادراكا منها لأهمية موقع الجزيرة وخطورة وقوعها فى أيدي المسلمين على الكيان المسيحى فى حوض البحر المتوسط (٥٤) • وهكذا لم يسقط حصن طبرمين - آخر المعاقل المسيحية بالجزيرة - فى أيدي المسلمين الا سنة ٢٨٩ هـ ( ٩٠٢ م ) ، أى فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وأوائل العاشر للميلاد (٥٥) • وعندئذ أدرك المسلمون أن الجزيرة قد صارت لهم ، وأن فى وسعهم أن يباشروا نشاطهم الحضارى على أوسع نطاق بما يتفق وطبيعة الجزيرة وموقعها من جهة ، وأوضاع المجتمع الإسلامى فيها من جهة أخرى •

ومع أن صقلية ظلت معظم تاريخها فى عصرها الإسلامى تابعة لسياسيا - فى صوزة أو أخرى - لقوى خارجية ، كالأغالبة حيناً والفاطميين أحيانا ، الا أن هذه التبعية السياسية لم تتعارض مطلقا مع تمتع صقلية بشخصية

ثقافية اسلامية ذات طابع مستقل . واذا كانت صقلية عقب الفتح الاسلامى لها فى القرن الثالث الهجرى قد ظلت حتى نهاية ذلك القرن تابعة ثقافيا لمدرسة القيروان ، فان الوضع اختلف فى القرن الرابع الهجرى ، عندما تبلورت شخصية صقلية الاسلامية ، وظهرت فيها مدرسة ذات طابع مميز ، وبرز من العلماء والفقهاء من ولدوا على ارض الجزيرة ، وشبوا بين احضانها وصار الواحد منهم يفخر بلقب « الصقلى » . ولا شك فى أن الحياة الثقافية فى صقلية جمعت بين مناهل الثقافة الاسلامية الواردة على الجزيرة من الاندلس والبيطار ، والمغرب ومصر والمشرق ، فضلا عن افريقية والقيروان .

ومع اعترافنا بأن العلاقات الثقافية بين صقلية من جهة وبقيّة بلاد الاسلام فى حوض البحر المتوسط وعلى رأسها افريقية والقيروان ، وبلاد المغرب ، فضلا عن الاندلس وجزر البليار - من جهة أخرى ، كانت قوية (٥٦) الا أننا نحس أن نؤكد أن مصر بالذات احتلت مكانا بارزا فى تلك العلاقات بوصفها الممر الموصل الى بلاد الحجاز وبقيّة بلاد المشرق .

وهناك من الشواهد التاريخية ما يثبت أن العلاقات الثقافية ، بين مسلمي صقلية واخوانهم فى مصر بدأت منذ مرحلة مبكرة ، سواء عن طريق مباشر - أعنى طريق البحر - أو غير مباشر ، أعنى برا مروراً بالقيروان . حقيقة أن هذه العلاقات انتعشت فى وقت متأخر نسبيا ، وذلك تحت مظلة الخلافة الفاطمية التى ربطت لفترة بين بلرم (بلرمو) والقيروان والقاهرة . ولكننا نجد جنوباً لهذه العلاقات منذ أواخر القرن الثالث للهجرى ، كما نجد صوراً واضحة لها فى القرن الرابع .

من ذلك ما تردده المصادر المعاصرة عن الفحوى الصقلى محمد بن خريسان الذى وفد من صقلية على مصر ليدرس على مجموعة من علمائها الفقه والقراءات والنحو واللغة وغيرها من العلوم . وبعد أن اخذ كفايته ،

عاد الى صقلية ليدرس ويلقن تلاميذه خلاصة ما جمعه من علوم ، حتى توفي سنة ٣٨٦ هـ . ومن الفقهاء الذين درس على ايديهم في مصر أحمد بن مروان المالكي ( ت ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م ) ، كما اخذ اعرافاً على محمد بن أحمد بن جيهان ( ت ٣٢٣ هـ = ٩٤٤ م ) ، في حين درس النحو على النحوي المصري الشهير محمد النحاس ( ٣٢٨ هـ = ٩٤٩ م ) الذي يعتبر من اعلام النحويين في عصره ( ٥٧ ) .

ومن اشهر المقرئين - أو علماء القراءات - في مصر في القرن الرابع الهجري عبد المنعم بن عبد الله بن غلبون صاحب كتاب « الارشاد في القراءات » ، والمتوفى سنة ٣٨٩ هـ = ٩٩٨ م . وقد اخذ عنه وفراً عليه كل من الحسن بن عبد الله الصقلي ، والحسن بن قتيبة الصقلي ( ٥٨ ) . ومن المعروف ان قراءة القرآن ترتبط بعلم النحو ارتباطاً جذرياً ، مما جعل كثيرين من المقرئين مبرزين في علم النحو . وقد اشتهر من علماء مصر في تلك الفترة ابراهيم الحوفي - المقرئ النحوي - والتقى به في مصر اسماعيل بن خلف النحوي المقرئ الصقلي ، وصاحبه واخذ عنه ( ٥٩ ) . وكان لاسماعيل بن خلف الصقلي هذا ابن اسمه جعفر ، درس على ابن النفيس المصري ( ٦٠ ) .  
اما في مجال الادب ، فقد قويت العلاقات الثقافية بين صقلية ومصر في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد ، فانقل بعض شعراء صقلية الى مصر ، وبخاصة في العصر الفاطمي . وعلى رأس هؤلاء كان الشاعر الصقلي مقداد بن حسن الكلبى ، الذي امتدح الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وسمى نفسه « شاعر الملك » ( ٦١ ) .

اما جزيرة افریطش أو كريت ، فقد فتحها المسلمون الاندلسيون سنة ٢١٢ هـ ( ٨٢٧ م ) ، ويرتبط ذلك ببعض الأحداث الداخلية في الاندلس . ذلك انه ما كاد الأمير الحكم يتولى سنة ١٨١ هـ ( ٧٩٧ م ) حتى دب الخلاف بينه وبين الفقهاء الذين اعتبروه طاغية ، وشحنوا قلوب الناس ضده واستشاروا عليه الطبقات الشعبية الساكنة في الريض - وهو الحص السكى

المستجد في قرطبة بعد إنشاء الجسر ( القنطرة ) والذي يمتد وراء الضفة الجنوبية لنهر الوادي الكبير . وكان أن اشتعلت الثورة في حي الريض ضد الأمير الحكم ، ولكنه أخمدما بعنف ، وأحدث مذبحة بين الرضيين وأحرق بيوتهم ، ومحا حي الريض نهائيا من الوجود - ثم أعطى الحكم مهلة عام واحد للرضيين لمخادرة الأندلس ، ومن يلقى منهم بعد ذلك استبيح دمه .

وكان أن هام الرضيون عقب طردهم من الأندلس في حوض البحر المتوسط ، فاستقر بعضهم في فاس عاصمة دولة الإدارة الناشئة ، في حين نكت الغالبية العظمى منهم عباب البحر المتوسط في سفنهم قاصدين مدينة الاسكندرية ، حيث نزلوا محاولين إقامة دولة لأنفسهم فيها . ولكن الخليفة المأمون لم يسمح لهم بذلك ، وأرسل إليهم قائده غيد الله بن طاهر الذي أرغمهم على الفجاءة من الاسكندرية سنة ٢١٠ هـ . وكان أن ركب الأندلسيون سفنهم مرة أخرى ، واتجهوا الى جزيرة اقريطس واستولوا عليها واستوطنوها ، وأقاموا بها ، فاعقبوا وتناسلوا (٦٢) ، ويبدو أن دولة الروم - أو الدولة البيزنطية - كانت عندئذ في القرن التاسع للميلاد ، تمر بمرحلة من التبدل ، فلم تترك خطورة الوجود الاسلامي في تلك البقعة من البحر المتوسط على نفرية من أراضيها وشواطئها ، مما يهدد تجارتها وأمنها وخطوط مواصلاتها في البحر المتوسط تهيدا مباشرا (٦٣) .

ومهما يكن من أمر ، فالذي يعنينا هو أن الرضيين أقاموا دولة اسلامية في اقريطس بزعامة قائدهم عمر بن عيسى المعروف بابي حفص البلوطي . وقد ظل المسلمون يحكمون الجزيرة نحو من مائة وخمسة وثلاثين عاما ، حتى استردها منهم البيزنطيون على يد تففور فوقاس في منتصف القرن الرابع الهجري ( ٣٥٠ هـ = ٩٦١ م ) .

ومع تطرف موقع جزيرة كريت شماليا وسط مياه البحر المتوسط ، بعيدا عن شواطئ الاسلام ، الا أن المسلمين فيها لم يكونوا في عزلة عن بقية

العالم الاسلامي في حوض البحر المتوسط ، وعما يجرى في تلك البلاد من تيارات سياسية وثقافية \* وثمة اشارات في المصادر المعاصرة الى ان هناك اتصالات جرت بين المسلمين في كريت وبنى حمدان في شمال الشام للتسيق ضد العدو المشترك ممثلا في دولة الروم أو الدولة البيزنطية .

وكان لابد ان تظل العلاقة بين مسلمي كريت والوطن الأم في الأندلس قائمة \* من ذلك ان ابا عبد الملك بن القحار مروان بن عبد الملك - من أهل قرطبة - اتجه الى المشرق « فجاء بالأمصار » ، واخذ عن كثيرين « ثم صار الى اقريطش فاستوطنها وجمع تاريخا على الأمصار \* لقيه أحمد بن خالد بها ، وسمع منه التاريخ » \* وتشير العبارة الأخيرة الى ان هناك من يسمي أحمد بن خالد وأنه تريد هو الآخر على كريت وسمع بها علما (٦٤) \* ويؤيد ذلك ما جاء في ترجمة ابي القاسم مسلمة بن القاسم - من أهل قرطبة في القرن الرابع الهجري - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٢٠ هـ ، فسمع بالقيروان وباطرابلس « وباقريطش من أحمد بن محمد خلف ، ومن يحيى بن عثمان الأندلسي ساكن اقريطش (٦٥) » .

ونخرج من هذه النصوص ببعض الحقائق التاريخية ، أولها : ان العلاقة بين المسلمين في اقريطش ، والوطن الأم في الأندلس لم تنقطع ، وان هناك من أهل الأندلس وعلمائه من ركب البحر لزيارة قطعة من الأندلس استقرت وسب حياه أنجزه المشرقى من البحر المتوسط ، بل ان هناك من هؤلاء الزوار من أثر استيطان اقريطش والدقاء فيها \*

وثانيها : أنه رغم الظروف الصعبة التي اكتنفت حياة المسلمين في اقريطش ، فانهم لم يتخلوا عن حياة العلم ، بحيث كان للثقافة الاسلامية نصيب في الجزيرة ، الأمر الذي تطلب قدرا من الارتباط ببقية المجتمعات الاسلامية في حوض البحر المتوسط \*

والمسلم الحق هو المسلم في كل زمان ومكان، يعرض ضمن ما يعرض عليه

من شئون دينه على أن يزور الحرمين في الحجاز لتأدية فريضة من فرائض الاسلام ، والوفاء بركن من أركانه واستذكار تذكى الرسول عليه الصلاة والسلام وأسموته الحصنة . وما كاد الأندلسيون يستقروا في كريت ويطمئون على أوضاعهم حتى شرع بعضهم في الحج ، سالكين الطريق الطبيعي بحرا الى الاسكندرية ، ومن مصر الى الحجاز . وعن هذا الطريق تمت اتصالات عديدة في الجانب الثقافي بين مسلمي كريت والمشاركة . وهكذا ظل المسلمون في اقريطش - حتى دالت دولتهم في منتصف القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد - على اتصال ثقافي عبر مياه البحر المتوسط بالمركزين الكريين للحضارة الاسلامية على جانبي ذلك البحر ، مصر في طرفه الشرقي ، والأندلس في طرفه الغربي .

أما مصر ، فكانت باجماع الباحثين درة ذلك العقد الذي انتظم من الدول والكيانات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، والذي تكامل في القرن الرابع الهجري ، العاشر للميلاد . وإذا كانت خطوط المواصلات بين الكيانات الاسلامية بعضها وبعض ، قد تعددت في حوض البحر المتوسط ، بين الأندلس والبلبار والمغرب بإقسامه وصقلية وكريت . فان مصر ظلت تمثل المحطة الرئيسية التي تجعبت فيها خطوط برية وبحرية تربطها بكل هذه البلاد ، وبالتالي تربط بعضها ببعض ثقافيا بطريق مباشر أو غير مباشر .

ومن الثابت أن عمرو بن العاص ما كاد يقيم مدينة القسطنطين ويشيد فيها سنة ٢١ هـ ( ٦٤٢ م ) الجامع الكبير الذي نسب اليه ، حتى غدت هذه المدينة بجامعها مركزا لحركة ثقافية ضخمة ارتبطت أساسا بالفكر الاسلامي والعلوم الدينية . وكان أساس هذه الحركة ومحورها عدد كبير من الصحابة نزحوا الى مصر ، واختاروا الإقامة فيها . وقد بلغ من كثرة هؤلاء الصداية أن محمد بن ربيع الجيزي ألف كتابا فيمن دخل مصر من الصحابة ، عدد فيه مائة وثيفا وأربعين صحابيا ، وأورد فيه أحاديثهم عن الرسول ( ص )

وقد استندرك بعضهم ما فات الجيزى ، وأضاف عددا آخر من الصحابة الذين مبطوا حصرا ولم ينكرهم (٦٦) \* وكان من بين هؤلاء الصحابة - عليهم جميعا رضوان الله - مجموعة ممن يعتبرون من أكابر رؤوس صحابة النبى (ص) ، وأسمعهم علما وأقربهم إليه وأشدهم تأثرا به وبسنته وأسلوبه الحسنه ، أمثال أبى نذر النخعى ، وألزيير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص . وتتلذذ على أيدي هؤلاء فى مصر جماعة من التابعين ، صاروا نواة المدرسة المصرية فى الفكر الاسلامى ، مثل سليم بن عتر التجيبى (ت ٧٥ هـ) وعبد الرحمن بن هجيرة الخولانى (ت ٨٣ هـ) وغيرهم \*

ويأزدهار الاجتهاد وظهور المذاهب ، اعتنق بعض علماء مصر ومسلميها مذهب أبى حنيفة \* ثم انتشر مذهب مالك فى مصر على يد تلميذه عبدالله بن وهب ، حتى جاء الشافعى وأقام فى مصر نحو من خمس سنوات ، يملأ مذهب على مجموعة من تلاميذه المصريين \* وبذلك تمايزت فى مصر المذاهب الكبرى فى الاسلام ، لكل مذهب مدرسته وفقهاؤه ، مما أثار حركة فكرية واسعة فى البلاد ، شغلت شتى العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وقراءات ، فضلا عن العلوم الأخرى غير الدينية كالتاريخ \* ولم يكن كافلا إعلام هذه الحركة من الوافدين على مصر ، بل كان بعضهم من أصل مصرى صميم ، مثل عثمان بن سعيد المصرى - المعروف بورش والمقوفى سنة ١٩٧ هـ (٨١٣ م) - وهو من أصل قبلى ، انتهت اليه رئاسة الاقراء بالديار المصرية فى زمانه ، وكان ماهرا فى العربية (٧٠) \* .

وبلغت هذه الحركة الفكرية فى مصر شأوا بعيدا فى القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، وبخاصة عندما استقلت مصر عن الخلافة العباسية ، وقامت فيها دول مستقلة حرص حكامها على استغلال مقومات مصر الحضارية ، وتشجيع النشاط الفكرى والثقافى ، ورعاية اهل العلم من العلماء والأدباء والشعراء ونحوهم \* وفى مجالس الأمراء والحكام ، كان

يلتقى الفقهاء والعلماء والأدباء ، فيسامرونهم وينادونهم ، ويشجعونهم ماديا وأدبيا . ويقال أن الأخشيد ( ٢٢١ - ٢٣٤ هـ = ٩٢٣ - ٩٤٥ م ) أعجب بأحد الفقهاء وسعة علمه ، فولاه على سواحل مصر ، وأن أنونجور - ابن الأخشيد وخليفته في الإمارة - كان يجالس سيويو المصرى وينادمه ، وأن الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموى أرسل من الأندلس عشرة آلاف دينار لتفرق على فقهاء المالكية ، فأقر كافور بمشرين ألف دينار لتفرق على فقهاء الشافعية (٦٨) . وحسب كافور الأخشيدى أن أئامه الشاعر المثنبى الى مصر نادما . ويصرف النظر عن خاتمة هذه الزيارة فإن رحلة المتنبى تدل على ما حققته مصر وحكامها من صيت ذاتع طبق الاتفاق .

أما فى العصر الفاطمى ، فيقول استاذنا المرحوم أحمد أمين ، أن الدولة الفاطمية « أتت بحركة علمية عظيمة نشيطة ، وقدمت العلم والأدب والفن خطوات ، حتى لا يعد شيئا بجانبها ما كان فى العهد الطولونى والأخشيدى ، ويصح أن تقارن وتساوى بما كان فى العراق ٠٠٠ (٦٩) » . وينكر ابن خلكان كيف كان العلماء والأدباء فى القاهرة « يجتمعون فى دار العلم وتجرى بينهم مذكرات ومفاوضات فى الآداب (٧٠) » .

وقرأ المسلمون القرآن الكريم ، فوجدوا فيه قوله تعالى « اهبطوا مصرا ، فإن لكم ما سألتم » ، الأمر الذى دفع كثيرين الى اللزوح الى مصر من شتى أنحاء العالم الاسلامى ، لينعموا فيها بطيب العيش وحياة الاستقرار ، فضلا عن غناها بالعلم والعلماء .

وقد سبق أن أشرنا الى أن عاملا أساسيا وراء اهتمام مسلمى المغرب والأندلس وجزر البحر المتوسط بالرحلة ، كان يكمن وراء فكرة الحج والرغبة فى طلب العلم . فبالإضافة الى العدد الكبير من علماء الاسلام المفروض تواجدهم فى الحرمين فى موسم الحج ، فإن حجاج حوض البحر المتوسط اغتتموا فرصة رحلتهم - ذهابا وإيابا - للاستفادة من علماء المشرق ، سواء



فى البلاد والمدن التى تقع على طريق سفرهم ، أو فى البلاد الأخرى المجاورة التى يتعمدون زيارتها فالاخذ عن علمائها \* من ذلك ما قيل فى ترجمة أبى المطرف عبد الرحمن بن عبيد الله المعروف بأبن الزامر - من أهل قرطبة والمتوفى سنة ٣٦٩ هـ - من أنه قام برحلة إلى المشرق سمع فيها من علماء مكة والمدينة ومصر ، واخذ وكتب عن أكثر من أربعمائة عالم ومحدث ، هوكل ما كتبت بالأندلس عن أحد الا وقد كتب عنه ( ٧١ ) \* .

وكان كل واحد من هؤلاء العلماء يعود الى بلده فى حوض البحر المتوسط ليقيم مدرسة قوامها مئات من المستمعين منه والآخرين عنه \* جاء فى ترجمة أبى محمد عبد الله النخعى أنه غادر الأنطلس إلى المشرق سنة ٣٥٠هـ ، فسمع بمكة والبصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر ، ثم عاد إلى الأندلس ليقيم لطلاب العلم خلاصة ما جمعه فى المشرق ، وكان ممن أخذ عنه ابن المفرضى ، فقال « قرأت عنه علما كثيرا ، وأجاز لنا جميع روايته ، وسمع عنه غير واحد من شيوخنا ٠٠٠ وكانت الرحلة إليه من جسيغ نواحى الثغر ( ٧٢ ) ، أما أبو زكريا يحيى بن مالك بن عائذ بن كسبيان الأنطلسى - المتوفى سنة ٣٧٥ هـ - فقد رحل إلى المشرق سنة ٣٤٧ هـ ، وحج فى العام التالى ، وقضى بالمشرق نحو اثنتى وعشرين سنة ، سمع فيها من عدد وفير من علماء مصر وغيرها من بلاد المشرق ، ثم عاد إلى الأنطلس سنة ٣٦٩ هـ ، وسمع منه ضروب الناس ، وطبقات طلاب العلم ، وأبناء الملوك ، وجماعة من الشيوخ والكهول ( ٧٣ ) \* .

وفى هذه الرحلة التى دأب مسلمو الأنطلس والمغرب وصقلية وكريت وغيرهم من مسلمى حوض البحر المتوسط - على القيام بها إلى المشرق ، كانت تستوقفهم محطات رئيسيتان ، أحدهما مكة ، والأخرى مصر \* أما مكة فهى الهدف الأساسى من الرحلة ، وفيها كان يجتمع جمع حاشد من علماء المسلمين فى موسم الحج \* يقول ابن الفرضى فى ترجمته لأبى القاسم خلف

بن قاسم بن سهل القرطبي - المعروف بابن الديباغ والمتوفى سنة ٣٩٣ هـ -  
انه رحل الى المشرق سنة ٣٤٥ هـ ، فسمع بمصر والرملة وعسقلان وبيست  
المقدس ، « وسمع بمكة من ٠٠٠ وغيرهم من الغريباء القانمين عليهم في  
الموسم » ، وفي هذه العبارة ما يشير الى انه وجد في مكة صنفان من العلماء ،  
فريق مقيم ، وفريق وأغد عليها في موسم الحج ، مما جعل من هذا الموسم  
مؤتمرا علميا كبيرا يلتقى فيه علماء المشرق بعلماء المغرب ، ويأخذ فيه  
المتعلمون من المعلمين (٧٤) » .

أما المحطة الثانية فكانت المحطة الرئيسية لحجاج حوض البحر المتوسط  
في طريق ذهابهم الى مكة أو في طريق عودتهم الى بلادهم . وكانت مصر في  
القرن الرابع الهجري غنية بعلمائها - كما أوضحنا - حتى ان ابن الغرضي  
وصفها عندئذ بأنها « متوافرة من رجالها (٧٥) » وقد أحصينا عدد علماء  
مصر في القرن الرابع الهجري ممن تردد ذكرهم في كتب التراجم والطبقات  
والمعاجم التي رجعنا اليها في هذا البحث - وهي محدودة - فجمعنا منهم  
أكثر من مائة اسم في شتى أنواع العلوم . ومن هؤلاء من يحمل نسبية  
صريحة الى بعض المدن المصرية ، مثل المصري ، والاسكندراني ، والطحاوي ،  
والقوصي ، والأسيوطي ، والأدفوي ، والنميطي ، والأسواني ، والتنيسي ،  
وغتهم من يحمل نسبية الى بعض بلاد الاسلام في المشرق والمغرب بما يشير  
الى أصله وإلى انه أو أباه واجداه - قد نزحوا الى مصر واستوطنوها ،  
مثل اليفدلي ، والرازي ، والنسائي ، والمرى ، والقرطبي ، والجوزجاني .  
وغير ذلك . وكثير من علماء الاندلس والمغرب وصقلية وغيرها من بلاد حوض  
البحر المتوسط ، اختاروا بعد اداء فريضة الحج البقاء في مصر ، فاستوطنوها  
حتى توفوا على أرضها (٧٦) . بل ربما صادف ان الاندلسي كان لا يلتقي  
بأحد علماء بلده الا على أرض مصر . من ذلك ان أبا عمر صخر بن سعيد  
الاندلسي رحل الى المشرق « وسمع بمصر من ابن شعبان القرطبي  
وغيره (٧٧) » .

كذلك نذكر ابن بشكوال أن الصاحيين أبا اسحاق بن شنظير وأبا جعفر بن ميمون من علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري ، التقيا في أيلة سنة ٣٨٠ هـ أثناء رحلتها في المشرق ، بأحمد بن عبد الله العامري الأندلسي ، وسعما منه في أيلة (٧٨) .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن دور مصر في الحياة الثقافية للإسلام في القرن الرابع الهجري ، اقتصر في حوض البصر المتوسط على استقبال العلماء الوافدين عليها ، وتزويدهم بما تطلعون اليه من ألوان المعرفة . ذلك أنه وجد من علماء مصر من رحل إلى شتى بلاد حوض ذلك البحر ، واستقر في تلك البلاد يحدث ويعلم . ومن هؤلاء على سبيل المثال أبو محمد اسماعيل بن عبد الرحمن القرشي المصري ، « قدم الأندلس من مصر سنة ٣٩٤ هـ ، وحدث عنه كثيرون ، إلى أن وقعت الفتنة سنة ٣٩٩ هـ ، فخرج من الأندلس ، وعاد إلى مصر حيث توفي سنة ٤١٠ هـ ( ٨٠ ) أما موسى بن حامد بن الخليل الفارسي المصري ، فقد قدم قرطبة في القرن الرابع ، واستوطنها مع زميلة أبي القاسم بن أبي يزيد النسابة المصري أيضا . نذكر ابن بشكوال أن موسى بن حامد أجاز له روايته بقرطبة سنة ٣٩٧ هـ ( ٨١ ) .

ومرة أخرى نشير إلى أن دور البحر المتوسط كمعبر ثقافي في القرن الرابع الهجري لم يقتصر على نقل العلوم والتجارات الدينية، وإنما تخطى ذلك إلى العلوم العقلية والأدبية . حقيقة أن فقهاء المالكية بالأندلس عارضوا كل اتجاه يستهدف التجديد والخروج على سنة الملف الصالح ، وفي ظل هذا الاتجاه لم تتقدم العلوم العقلية بالأندلس - كالفلسفة والطب والرياضيات - إلا تقدما بطيئا طوال القرون الثلاثة الأولى . ولكن حدث مع ازدياد اتصال الأندلسيين بالمشاركة عبر حوض البحر المتوسط أن اتسعت دائرة معارفهم تدريجيا ، وأخذت الفلسفة تنتقل مستترة صعبة العلوم التجريبية كالطب والفلك وغيرهما . ويقال أن آراء الأفلاطونية الحديثة أخذت تتسرب إلى الأندلس منذ أواخر

القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة ، وأن من رواد هذه الحركة كان محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي ( ٢٦٩ - ٣١٨ = ٨٨٣ - ٩٢١ م ) ، الذى ترك مجموعة من تلاميذه أخذوا بمذهب الاعتزال ( ٨٢ ) .

وكان من اثر سياسة التسامح وتشجيع الحركة العلمية التى اتبعتها الحكم المستنصر أن ازداد الاشتغال بالعلوم التجريبية ، وتأثر المغرب والإندلس فى ذلك تأثرا واضحا بما حققه المشرق من انجازات فى مجال تلك العلوم . ومن علماء الأندلس فى القرن الرابع الهجرى الرياضى والفلكى المشهور مسلمة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٤ هـ ( ١٠٠٤ م ) وتلميذه أبو القاسم أصبغ بن السمح ( ٣٦٩ - ٤٢٥ = ٩٨٠ - ١٠٣٤ م ) وكلاهما كان اماما فى الرياضيات والحساب والفلك ( ٨٢ ) .

أما الطب فكانت له مكانة خاصة ، عند المسلمين ، ايمانا منهم بأن العقل السليم فى الجسم السليم ، وبأن المسلم لا يستطيع أن ينهض بواجباته كاملة تجاه الله وتجاه المجتمع وتجاه نفسه الا اذا كان سليما معافى المبدن . وفى هذا العلم لعب البحر المتوسط دورا بارزا كمعبر ثقافى بين المشرق والمغرب الاسلاميين . من ذلك فى القرن الرابع الهجرى أن عبد الله محمد بن عبيدون العذرى المقرطبي ، الذى وصف بأنه « تهر فى الطب ، ونبل فيه ، وأحكم كثيرا من أصوله » غادر الأندلس سنة ٣٣٧ هـ « فدخل مصر والبصرة ، وعنى بعلم الطب ، ودين مارستان مصر ، ثم رجع الى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ ( ٨٤ ) » . وفى القرن الرابع الهجرى ، تميز بالأندلس أحمد وعمر - أبنا يونس بن أحمد الحرانى - فى صناعة الطب ، أولهما فى تحضير الأدوية والثانى فى الكحالة . وقد رحل هذان الأخوان الى المشرق ، وأقاما هناك نحوًا من عشرة أعوام ، عادا بعدها الى الأندلس سنة ٣٥١ هـ ( ٩٦٣ م ) فى عهد المستنصر فالحقهما فى خدمته ( ٨٥ ) . ويظن أن الأخير - وهو عمر - هو الذى علم الطبيب الأندلسى أبا القاسم الزهراوى طريقة استخراج ماء

العين ( التكراركت ) بواسطة إبرة .

ومثل هذا يقال عن الاتصالات الثقافية فى علوم النحو والأدب عبر البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى . وفى عهد الخليفة الناصر الأموى ( ٢٠٠ - ٢٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م ) عرف الأندلس نواوين المتنبى وغيرها ( ٨٦ ) . ولا أدل على الوحدة الثقافية بين بلاد الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى من تلك القصة التى يرويها ابن خلكان ( ٨٧ ) ، وخلصتها أن ابن عبد ربه القرطبى صاحب العقد الفريد كانت له قصيدة طويلة امتدح فيها المنذر بن محمد بن عبد الرحمن الأموى - أحد ملوك الأندلس ، مطلعها :

بالمنذر بن محمد	شرقت بلاد الأندلس
فالطير فيها ساكن	والوحش فيها قد أئس

وعندما ذاعت هذه القصيدة وانتشرت على الألسن ، شق ذلك على الخليفة الفاطمى المعز لدين الله فى مصر ، فعارضها شاعره الأيادى التونسى، بقصيدة مطلعها :

ربيع لزئيب قد درس	واعراض من نطق خرس
-------------------	-------------------

وفى القرن الرابع الهجرى ، أخذ الأندلسيون فى الاستفادة من معاجم اللغة التى وضعت فى المشرق ووضع مختصرات لها . ومن هذه المختصرات كتاب « نوازل اللغة » لأبى على القالى ، فهو أشبه بشرح لما ورد فى « الكامل » لأبى العباس المبرد من الغريب . كذلك وضع الزبيدى ( ٣٠٦ - ٣٧٩ هـ = ٩١٨ - ٩٨٩ م ) مختصرا لكتاب العين للخليل بن أحمد .

وأخيرا ، فإنه فى هذا النشاط الثقافى الذى شهده حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، كان للمرأة نصيب لا يجوز إهماله . والمعروف أن المرأة تحت مظلة الاسلام أسهمت إسهاما واضحا فى كثير من ضروب النشاط الحضارى ، وبخاصة فى الجوانب الدينية والعلمية والثقافية .

وإذا كانت المصادر المعاصرة وكتب التراجم تضرب في كثير من الحالات عن التعرض للمرأة بذكر ، تمثيلا مع روح المجتمع وقيمة ، الا اننا لا نعدم وجود بعض امثلة تشير الى ما كان لها من دور في تلك العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب في حوض البحر المتوسط . من ذلك ان راضية مولاة الامام عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله - وتدعى بنجم - حجت مع زوجها سنة ٢٥٣ هـ واخذوا عن علماء المشرق ، فدخلوا الشام ، ولقيا ابن شعبان القرطبي بمصر ونظروا هـ . وقد روى عنها بالانطلس محمد بن خذرج وقال « عندي بعض كتبها (٨٨) » هذا ، وقد اختتم ابن بشكوال كتاب « الصلة بذكر تراجم عدد من النساء اللاتي اشتهرن بالعلم ومارسن حياة الدين والأدب .

وبعد ، فانه من الصعب ان لم يكن من المستحيل في دراسة تاريخية اتخاذا سنة بعينها أو حدثا بذاته ليكون بداية أو نهاية واقعية لحركة حضارية . ذلك ان مثل هذه الحركات لا تولد في يوم وليلة ولا تموت في عام أو بضعة سنين ، وانما لها جذورها ولها ذيلها ، وهذه أو تلك تحتاج إلى عقود لكي تتعقد فيها ثمارها أو تنفطر فيها حياتها .

ونحن عندما اخترنا القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - لنقرر ان التفاعل الحضاري بين اجزاء المجتمع الاسلامي في حوض البحر المتوسط باغ نبروته ، وان مصر قامت خلال هذا القرن بدور المركز العصبي المنظم للعلاقات الثقافية بين اجزاء ذلك المجتمع بعضها وبعض ٠٠٠ عندما فعلنا ذلك لم نمن مطلقا ان نربط هذه الحقائق ربطا دقيقا محددا بالفترة الواقعة بين سنتي ٣٠٠ ، ٤٠٠ للهجرة أو ما يقابلها من التقويم الميلادي . لقد بدأت ثمار هذه الظواهر الحضارية تتعقد في حوض البحر المتوسط قبل بداية القرن الرابع الهجري بسنين ، واستمرت اشجارها تؤتي اكلها بعد نهاية القرن الرابع بسنين أيضا . كل ما في الامر هو ان القرن الرابع بالذات شهد نضج هذه الثمار في ظل قيام الخلافة الاموية بالانطلس ، والخلافة الفاطمية في

أفريقية ومصر ، واستقرار الأمور للمسلمين في صقلية والبلبار واقريطش .

ومنذ أواخر القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - أخذت الأمور تتبدل تدريجياً وفي بطن شديد ، وفق سنة التاريخ وتطوره . فقبل أن يختتم ذلك القرن كان الروم أو البيزنطيون قد عصفوا بسيادة المسلمين على اقريطش ، وكان المسيحيون في غرب حوض البحر المتوسط قد امتنعوا قراهم ، وأخذوا يفتقون من وحشة العصور المظلمة ، فتحولوا من الدفاع إلى الهجوم ، فاجتأوا المسلمين على شواطئ الأندلس وجزر البليار بهجمات اندرت بتحول ميزان القوى في غرب حوض البحر المتوسط لخير صالح المسلمين . وفي ختام القرن الرابع - أو على وجه التحديد سنة ٣٩٩ هـ ( ١٠٠٨ م ) دهمت الأندلس فتنة خرقاء مزقت الدولة وشردت العثماء ومهدت لسقوط الخلافة الأموية في القرن التالي .

ثم إن القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - لم يشهد سقوط خلافة قرطبة فماسب ، بل شهد أيضاً سقوط دولة المسلمين في صقلية . أما مصر التي قامت بدور حلقة الوصل بين جناحي العالم الاسلامى مشرقه ومغربه ، ويسرت الاتصال بين المجتمعات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، فقد ابتليت في القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - ( ٤٧٥ هـ = ١٠٦٥ م ) بالشدة العظمى في عهد الخليفة المستنصر القاطمى ، مما أصابها بحالة من العجز التام ، جعلها في أواخر ذلك القرن غير قادرة على القيام برسالتها الكبرى التي حددتها القدر لها .

وكان إن اختتم القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - باشتعال نار الحروب الصليبية في شرق حوض البحر المتوسط ، مما أدى إلى ضرب العلاقات الثقافية بين المجتمعات الاسلامية في حوض ذلك البحر ، وإصابة تلك العلاقات بحالة من التمزق والركود .

وإذا كان حوض البحر المتوسط قد شهد نشاطا حضاريا منذ القرن السادس الهجرى - الثانى عشر للميلاد - بوصفه معبرا ثقافيا رئيسيا ، فإن هذا النشاط الحضارى والثقافى لم يكن محوره العلاقات بين أجزاء المجتمع بعضها وبعض ، بقدر ما كان بين الحضارة الإسلامية ككل من ناحية والغرب الأوروبى من ناحية أخرى \* وفى هذا الدور الجديد قام الأندلس وصقلية فضلا عن الشرق الأخرى فى عصر الحروب الصليبية - وكلها من بلاد البحر المتوسط - بدور المعابر الرئيسية التى انتقلت عليها حضارة الإسلام إلى غرب أوروبا \*



## الحواشى والمراجع

(١) Senple ( Ellen Churchill ) :

The Geography of the Med. Region ( New York, 1931 ).

(2) Pirene ( H. ) :

Mohammed and Charle magne ( London. 1924 ).

- (٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس (١٩٥٤) ج ١ ص ٦٨ ، ترجمة ١٨٦ .
- (٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٨٨ ، ترجمة ٢٢٧ .
- (٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٧٩ ، ترجمة ٤٥٥ .
- (٦) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧٠ ، ترجمة ١٢٨٩ .
- (٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣١ ، ترجمة ١٤٣٦ .
- (٨) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٤١ ، ترجمة ١٤٢٧ .
- (٩) القرى التمساني : كلف الطيب من غصن الاندلس الربيع . ( تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ) ج ٣ ص ٤ .
- (١٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٤٠ .
- (١١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٧٠ .
- (١٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١١٩ .
- (١٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ١١٧ ، ترجمة ١٤٠٥ ، وكذلك القرى بلع الطيب ، ج ٤ ص ١١٧ .
- (١٤) القرى : نفع الطيب . ج ٤ ص ٩٧ .
- (١٥) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٦٨ ترجمة ١٨٦ .
- (١٦) المصدر السابق ، ج ١ ص ٧٤ ، ترجمة ٢٠١ .
- (١٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٠٦ ، ترجمة ١١٦٦ .
- (١٨) ابن بشكوال : كتيب الصلوة ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ترجمة ٥١٢ : ( للظاهرة ١٩٦٦ ) .
- (١٩) المصدر السابق ، ص ٢٥١ ، ترجمة ٢٧٣ .
- (٢٠) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ٨٤ ، ترجمة ١٢٣١ .
- (٢١) بالنديا ( انخل جنثالت - تاريخ الفكر اندلسى ص ٤٦٧ - ٤٦٢ . ترجمة
- د . حسين مؤنس ، القاهرة . ١٩٥٥ .
- (٢٢) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ١٧٤ ، ترجمة ٤٢٨ .

- (٢٢) المقرئ : فتح الطبيب ، ج ٤ ، ص ٦٧ .
- (٢٤) السابق ، ج ٣ ، ١٢٢ .
- (٢٥) ابن جبير . الرحلة .
- (٢٦) المقرئ : فتح الطبيب ، ج ٤ ، ص ٤ .
- (٢٧) ابن الخرفي . تاريخ العلماء ، ج ١ ، ص ٢٩٥ ، ترجمة ٧٧١ .
- (٢٨) المقرئ : فتح الطبيب ، ج ٤ ، ص ٧٠ - ٧٤ .
- (٢٩) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٧٧ .
- (٣٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٦٦ .
- (٣١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٦٧ .
- (٣٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٠٨ .
- (٣٣) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٢٩ .
- (٣٤) ابن بشكوال : كتاب الصلوة ، ص ٢٧٥ ، ترجمة ٨٠٤ .
- (٣٥) المقرئ : فتح الطبيب ، ج ٢ ، ص ٩ . ترجمة الصافي أبي الوليد محمد بن عبد الله بن محمد بن خيرة القرطبي . والله تكرر المقرئ أنه تنقل بين الاسكندرية ومصر « وحديث في قوس بالموطن » .
- (٣٦) ابن بشكوال : كتاب الصلوة ، ص ٦٤٣ ، ترجمة ١٤٠٩ .
- (٣٧) ابن الخرفي : تاريخ العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٨ ، ترجمة ١١٦٦ .
- (٣٨) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٩٢ ، ترجمة ١٢٦٠ .
- (٣٩) بالنبيا : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص ١٩٢ ، ٤١٦ ، ٤١٧ .
- (٤٠) **Urvoy Dominique : La Vie Intellectuelle et Spirituelle dans Les Belcares Mushmans Al - Andalus.** P. 90-93.
- تاريخ خليفة بن خياط ( ت ٢٤٠ هـ ) - تعليق اكرم خنياء العمري ( دار القلم ١٩٧٧ ) ص ٣٠٢ .
- ابن خلدون : العبر ونيران المبلى والخبر ( بيروت ١٩٦٦ ) ، ج ٤ ، ص ٢٥٣ .
- (٤١) ابن الخرفي : تاريخ العلماء ، ص ٣٤٢ ، ترجمة ١٠٠٥ .
- (٤٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٩ ، ترجمة ٦٩٤ .
- (٤٣) ابن بشكوال . كتاب الصلوة ، ج ١ ، ص ١١٠ ، ترجمة ٢٥٩ .
- (٤٤) عصام سالم . جزر الاندلس للمنصية ص ٤٦٧ - ٥٧٧ ( بيروت ١٩٨٤ ) .
- (٤٥) المقرئ : فتح الطبيب ، ج ٣ ، ص ١٩٢ : ٢٠٠ .
- (٤٦) المقرئ : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، ص ٢٣٦ وما بعدها ( طبعة لندن ) :
- (٤٧) ابن خلدون : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٣٧ ، ترجمة ١٥ .
- (٤٨) ابن بشكوال : كتاب الصلوة ، ص ٢٠ ، ترجمة ٣٧ . وكذلك ص ١٥٧ ، ترجمة ٣٥٤ .
- (٤٩) المصدر السابق ، ص ١٠٠ ترجمة ٢٢٨ ، وترجمة ٢٢٩ .
- (٥٠) المقدسي : احسن التقاسيم ، ص ٢٢٧ .
- (٥١) المقرئ : ازهار الرباط ، ج ٢ ، ص ٢٦ . احمد أمين : ظهور الاسلام ، ج ٢ ، ص ٢٩٧ .

(٥٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٧٨ . ( تحقيق نزار رضا

بيروت ، ١٩٦٥ ) .

(٥٣) المصدر السابق ، ص ٤٧٩ .

(54) Amari ( M. ) : Storia dei Musulmani di Sicilia, Vol. I, P. 396

& Bury ( J. B. ) : A History of the Eastern Roman Empire, P. 296 f. & Cam. Med. Hist. vol. 4; P. P. 138 - 141

(٥٥) ابن الأثير : الكامل ، ج ٧ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، أبو الفدا : المختصر ، ج ٢ ص ٥٠ .

(٥٦) دأب كثير من علماء صقلية على التفرّد على القيروان بالدات . بحكم الروايات التاريخية والجغرافية والسياسية التي ربطت مملكتي صقلية بإفريقية . انظر على سبيل المثال ترجمة أبي الفضل عباس بن عمرو الوراق ، الذي خرج من صقلية الى القيروان سنة ٢١٥ هـ ، ومكث بالقيروان حتى ٢٣٦ هـ . ( ابن الفريسي . تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٢٤٢ - ترجمة ٨٨٦ ) .

(٥٧) السيوطي : بنية الوعاة ، ج ١ ص ٩٩ . الذهبي : معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٢٠ .

الفريزي الملقب ج ١ ، ورقة ٢٢٨ ( مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٢٧٢ ) ، تقي الدين

عارف الدوري . صقلية ، ص ٢٢٠ ( بغداد ، ١٩٨٠ ) .

(٥٨) الذهبي . معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٨٥ .

(٥٩) السيوطي : بنية الوعاة ، ج ١ ص ٤٨٨ ، ياقوت معجم القبايل ، ج ٢ ص ٧٧٢

( مجلهوت ) .

(٦٠) الذهبي : معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٣٥ ، الدوري : صقلية ، ص ٢٣١ .

(٦١) ابن سعيد : النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة ، ص ٥٦ ، ابن أبيك الدواداري ،

الدرة المضية في أخبار الدولة الفاطمية ، ص ٢٥٥ .

(٦٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ، سنة ٢١٠ هـ .

(٦٣) كانت الدولة البيزنطية عندئذ تتعرض لأحداث وثورات داخلية خطيرة في عهد الامبراطور

ميخائيل الثاني ( ٨٢٠ - ٨٢٩ م ) الذي وصف بجم المقدرة ( حصنين مصد ربيع : دراسات

في تاريخ الدولة البيزنطية ص ١٤٥ - ١٤٧ ) .

(٦٤) ابن الفريسي . تاريخ العلماء ، ج ٢ ، ص ١٢٢ ترجمة ١٤١٥ .

(٦٥) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٨ ، ترجمة ١٤٢٢ .

(٦٦) السيوطي : حصن المحاضرة ، ج ١ ص ٧٨ ، أحمد أمين : ضمي الاسلام ، ج ٢ ص

٨٥ ، وكذلك طبقات ابن سعد .

(٦٧) السيوطي . حصن المحاضرة ، ج ١ ص ٢٢٤ .

(٦٨) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في عصر الإغبيديين ، ص ٣٠٣ .

(٦٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٨ .

(٧٠) ابن خلكان . وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٢٢٢ - ترجمة ١٣٩ .

(٧١) ابن الفريسي : تاريخ الطما ، ج ١ ص ٣٠٧ . ترجمة ٨٠١ .

(٧٢) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٨٥ ، ترجمة ٧٥٢ .

- (٧٣) المصدر السابق ، ج ٢ من ١٩١ ، ترجمة ١٥٩٩ .
- (٧٤) المصدر السابق ، ج ١ من ١٦٣ ، ترجمة ٤١٧ .
- (٧٥) المصدر السابق ، ج ١ من ١٤٢ ، ترجمة ٣٧٧ .
- (٧٦) إنظر على سبيل المثال ترجمة أبي محمد عبد الله بن محمد الأندلسي المعروف بابن ملول ، والمتوفى بمصر سنة ٣٥٠ هـ ( ابن الفرغسي : تاريخ العلماء ، ج ١ ، ص ٢٧٠ ترجمة (٧٠٢) . وترجمة أبي العباس أحمد بن محمد الحاج بن يحيى من أهل أتبيلية ، الذي سكن المفسطاط إلى أن تولى بها سنة ٤١٥ هـ ( ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج ١ من ٣٥ ترجمة ٦٨ ) .
- (٧٧) ابن الفرغسي : تاريخ العلماء ج ١ من ٢٣٩ ، ترجمة ٦٠٨ .
- (٧٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠ ، ترجمة ١١ .
- (٧٩) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠٥ ، ترجمة ٧٤٦ .
- (٨٠) المصدر السابق ، ص ٣٥٢ - ٣٥٤ - ترجمة ٧٥٨ .
- (٨١) المصدر السابق ، ص ٦١٢ - ترجمة ١٣٣٩ .
- (٨٢) بالذاتيا . تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٢٤ - ٣٢١ .
- (٨٣) المرجع السابق ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .
- (٨٤) المقرئ : تلح الطيب ، ج ٣ من ١٣ .
- ابن أبي أصيبعة . هون الأنياء ، ص ٤٩٢ . وقد ذكر الأخير أنه غادر الأندلس إلى المشرق سنة ٣٤٧ هـ .
- (٨٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٨٧ .
- (٨٦) بالذاتيا . تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٥٩ - ٦٠ .
- (٨٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ من ٩٢ ، ترجمة ٤٥ .
- (٨٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة من ٦٩٢ - ترجمة ١٥٣٤ .

(٥)

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية



احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشرى .  
قديماً يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، إذا بالمدن تمثل مراكز  
الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع المناصر  
والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ٠٠٠ التي يتألف منها البناء  
البشرى للمدينة ، مما يترك أثره واضحاً في الحياة الاجتماعية داخلها . هذا  
الى أن المدن عرفت دائماً بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادي والتجارى .  
ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم في الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع  
البسيط المحدود الذي يستهدف سسد الحاجات الفردية ، والذي غالباً ما  
اعتمد في العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائماً أبداً تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادي .  
تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتقل منها واليها  
مختلف ألوان البضائع والمتاجر ، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء  
بالجملة وعلى نطاق واسع ٠٠٠ فضلاً عن أن تجار الريف والبادية يتجهون  
اليها للحصول على ما يلزمهم من ألوان البضائع التي يفتقدونها في بيئتهم  
من ناحية ، ولتصريف الفائض من إنتاج اقاليمهم من ناحية أخرى . حتى  
كبار ملاك الاراضى يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها في المدينة .

ولا شك في أن هذا الرواج الاقتصادي والارتفاع النسبي في مستوى  
المعيشة يساعداً على ظهور أوضاع حضارية أرقى ، الأمر الذي يغري أهل  
الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب أيضاً في أن  
المدنية – بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان  
المدن يتمتعون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل

أن جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى أن البعض يعتقد أن الحياة في البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها في المدن ، ولكن علينا أن نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، من تحديد لافق الحرية في البادية ، والريف . ولا شك في أن جو الحرية الذي يحظى به أهل المدن يؤثر ويتأثر بعديد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر في المدينة والتي ربما لا يوجد نظير لها خارج أسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي في المدينة الإسلامية في العصور الوسطى علينا أن نضع أمامنا عدة اعتبارات : أولها أن الحضارة الإسلامية العربية ، كانت باعتراف الباحثين أعظم حضارة عرفها العالم أجمع في تلك العصور ، الأمر الذي لابد وأن تنعكس صورته في المدن الإسلامية بوصفها مراكز الإشعاع الأولى لهذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات أن الحضارة الإسلامية العربية ، - وإن كانت قد تأثرت في بعض جوانبها بالحضارات المسابقة التي احتكت بها - إلا أنها لم تقف عند حدود الأخذ والمحاكاة ، وإنما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما أكسبها طابعاً خاصاً فريداً . من ذلك ما أضيفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الإسلامي مصحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . أما الاعتبار الثالث فهو أن الإسلام ليس مطلقاً مجرد عقيدة وطقوس تؤدي بالمعنى الضيق للمصطلح ، وإنما هو أسلوب للحياة بكل معاني الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازناً فريداً بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشيطة من ناحية أخرى . وساعد على ذلك أن الإسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انفلاق أدخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالألّا ينسى نصيبه من الدنيا بشرد . أن يحصر متعته في حدود ما أحله الله ، وبأن يعتدل ولا يسرف في تلك



المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المصرفين •

وجدير بالذكر أنه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى رقياً فريداً ، شهدت المدينة الأوروبية في العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الفسرب الأوروبي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل للنشاط البشري ينتقل من المدن الى انضياح واريب والحصون الاقطاعية ، بحيث لم تبقى للمدينة سوى اهميتها الدينية بوصفها مركزا لكرسي أسقفى يشرف على ما حوله من أبرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي ٠٠٠ في ذلك الوقت نجد العالم الاسلامي من المحيط الاطلسي والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعدد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشيطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في أي ركن آخر من أركان العالم المعاصر • ويكفي مثلا على ذلك ما يقوله أحد الباحثين الأوروبيين من أن مدينة قرطبة في ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتي ألف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذي ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون اقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يضيء ليلا • (٣)

وثمة ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هي أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الإسلامية والمدن الأوروبية في العصور الوسطى ، انعكست صورته في كتابة التاريخ • فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب أوروبا طوال العصور الوسطى ، إلا أن تكون بعض المراثيات التي دونت في صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة

أو تكون بعض الكتابات التي ألقت في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي عرفت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة في إيطاليا وحوضى الراين \*

أما في دولة الاسلام ، فإن كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى \* ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وإنما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية \* ومن أمثلة ذلك تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ أربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغرى بردى وغيرهم وتاريخ فاس للجزائى وابن أبى زرع ، وتاريخ غرناطة لابن الخطيب ، وتاريخ سبتة للمسبتي \* الخ ومهما تباينت المآثر التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - سواء اتخذت التراجم أو الخطط أو الحوليات محاور لها - فإنها جميعاً تموى قدراً من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلاً عن السياسية والاقتصادية والثقافية \* مما لا نظير له في أى ركن آخر من أركان العالم في العصور الوسطى \*

ولا شك في أن الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكيف الحياة الاجتماعية فيها \* ذلك أنها اتصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دوريتها وطرفاتها ، واكتظاظها بالسكان \* وهى الصفات التي تبدو في كتب المخطط من ناحية وفي أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم في الأحياء الأثرية القديمة المثبقة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة \* أما الرحالة الأجانب في أواخر العصور الوسطى فقد اجمعوا على أن المدن الاسلامية التي شاهدها فاقت في مساحتها وكثرة

سكانها اضعاف ما هو معروف عن أية مدينة اوروبية معاصرة \* من ذلك ما قاله جيهان تنود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، في حين قال برنارد دى بريندياخ أن كافة سكان ايطاليا لا يضافون في الكثرة عدد سكان القاهرة وحدها ٠٠٠٠ (٤) \*

ومع ضيق طرق المدينة فإن الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالطاعة الجائلين ، واصحاب الحرف الصغيرة كالعلاقين (٥) \* يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التي يركبها علي القوم ، والجمال التي تحمل قرب الماء ، ويطوف السقائون على المنازل والأسواق لامدادها بما تحتاج اليه من ماء \* وقد قدر البلوى المغربي هذه الجمال في القاهرة في القرن الثامن الهجري بمائتي ألف جمل (٦) \* أما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الأجرة في عصرنا فعنى اصحابها برشها وتطهيرها حتى يستأجرها الناس في قضاة حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعته ووداعته (٧) \* وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين في القاهرة في القرن الثامن الهجري - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين ألف مكاري (٨) \* وربما أدى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من بها من مارة ودواب من ناحية اخرى الى أن شدد المحاسب على اصحاب الدواب بأن « يشدوا في اعناق نوابهم الاجراس وصفقات الحديد والنحاس ليعطو جلبة الدابة اذا عبرت في السوق ، فينهذر منها الضرير والانسان الفافل والصبيان » (٩) \*

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى اقسام وحدتها الشوارع أو الدرب أو النهج \* وكان في بعض هذه الشوارع - في المدن الكبرى - خمسة عشر ألف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان \* وفي الليل تضام هذه الشوارع بالمصابيح وتنلق ابوابها ، وتشد الحراسة عليها ، فيرتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد اصحاب الارياح وتاديب المخالفين \* ومن سار في الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) \*

وكما كان لكل شارع أو سرب بابان يغلغان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ، كذلك كان للمدن الاسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - اسوار ، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخـم مرتفع ، يحميها من هجمات الاعداء والعربان وغيرهم ، وبه عدة ابواب ، قد تسمى باسماء الجهات التي تتجه اليها ، وتؤدي منها واليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من ابواب بغداد (١١) . وربما سميت هذه الابواب باسماء المناصب التي ترتبط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من ابواب القاهرة (١٣) . وقرب اسوار المدينة وابوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والاسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والموافدين عليها . هذا في حين اقيمت القرافات كدفن الموتى خارج الاسوار ، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت ، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنها - وخاصة العواصم والعواصم - فأمروا بكنس الشوارع والطرق ورشها بالمياه ، وطلب من ارباب الحوانيت أن يضعوا عند ابواب حوانيتهم ازيار مملوءة بالماء لتسمييل اطفال ما قد يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزع اسرية البيوت والحمامات وخراناتها وتنظيفها (١٥) . كذلك حرصوا على اخراج اللبرصاء والمجذومين عن المدن ، وانزروا من يظل منهم داخل اسوارها بالقتل (١٦) . هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لانها من الحيوانات المكروهة لئلا تستأ (١٧) .

ولم تكن الاسواق العديدة المتباعدة في تلك المدن مراكز اقتصادية قسب ، بل كانت ايضا مراكز اجتماعية من الطراز الاول ، اذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة ، وامام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر من يتردد عليه من العملاء والاصدقاء للمساومة أو الحديث ، حيث كان يتم

تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المؤلف في مصادر تلك العصور ان نقرا عبارة : (حدث اثنى كنت جالسا ببعض الحوانيت ٠٠٠) (١٨) ، أو عبارة ( ٠٠٠ وحكى ذلك لاصحابه في مكانه ٠٠٠ ) (١٩) ، أو عبارة ( وكان يوما في حانوته فحكى له ٠٠٠ ) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر اهمية الاسواق والحوانيت في ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

أما عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين أسوارها فئات متباينة من الناس ، يتألفون من طبقات متعددة ، تشكل كل منها لجنة فى البناء الاجتماعى للمدينة .

وقبل ان نتكلم عن أولى هذه الطبقات - وهى طبقة الحكام - يصح ان نشير الى انه مع بداية العصر الاموى أخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهى البساطة التى اتصفت بها حياة المسلمين - حكاما ومحكومين - فى المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الرومانى الفارسى . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، إذ أخذت مساحة من الترف تملو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما آمن بعضهم فى التمتع واللهم . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى انه كان يأس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من اقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الاميرات يتدبرن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . أما الوليد الثانى فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل وحبها وجمعها

واقامة الحلية، وصحب هذا وبذلك تشبه الحكام من الخلفاء والأمراء بالروم،  
فصارت لهم في دمشق القصور الفاخرة التي ازدانت جدرانها بالفسيفساء  
واعمتتها بالمرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتنعيم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة  
الخلافة العباسية ، اذ ترك القرس ثم الترك اثراً واضحاً في المجتمع بوجه  
عام وفي حياة القصور بوجه خاص . ذلك ان كثيراً من الخلفاء العباسيين  
اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية ، والثروة الزاسعة التي راوا  
انفسهم غارقين فيها من ناحية اخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيرها  
بفخار الاثاث والرياش . ثم هذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال  
الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية  
في المدينة الاسلامية في العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء  
العباسيين - مثل المهتدي والمتقي - ميلهم الى حياة البساطة ونزعهم نحو  
التبني والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور  
الخلفاء العباسيين في بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذي امتزجت  
فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى في سامراء  
تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصل الماء الى قصوره  
وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي  
اقامها لنفسه في سامراء ، ويقول ( علمت الآن اني ملك ! ) . وفي داخل هذه  
القصور عاش الحكام عيشة تتصف باليدخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة  
المصنوعة من الاعمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت  
النساء داخل هذه القصور في اختيار ازيائها الجمينة ذات الالوان التباينة  
حالة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصابات المرصعة بالدر  
قوت والاحجار الكريمة ، مع التزيين بالقلل والاكليل والتيجان والمبايق  
على الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء

والغاية ٠٠ من ذلك ما تجده في المصادر من اوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة ٠ (٢٤)

ويعيننا في هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات وفيها كانت تمد صواني من الذهب الخالص ، مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزناجيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيحون ( أن أمير المؤمنين يقول ليأخذ من شاء ما شاء ) ٠ علي أن أهم ما تميزت به حياة القصور في بغداد في العصر العباسي المجالس المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصص ومجالس الوعاظ (٢٥) ٠ ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز ٠ واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من هفتين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل إبراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزاجر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالعرف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجية - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية ٠ (٢٦) هذا مع ملاحظة أن أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على إقامة أماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) ٠ وربما أقيم الحفل في الحرم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات إلى بيوتهن لأحياء حفلات غنائية ٠ وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقتصر بالشراب ، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الأموال الطائلة ، ويمضوها الندماء وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء ٠٠٠ وغير ذلك ٠

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) ٠ (م ١٤ - تاريخ الإسلام)

أما مصر فقد أمعن حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد • من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر ويؤسس مدينة جديدة - هي المعسكر - لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه في المصادر المعاصرة • وخلف خمارويه أباه أحمد بن طولون ليمعن في حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل إليه كل صنف من الشبجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسب النخيل نحاسا مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المنبر ٠٠٠ » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصاعدة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لأن حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي صلبها خمارويه وملاها بآل زنبق ، لأنه شكى إلى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجذع المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزبدق ليهتز في رفق ونعومة « وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في الليل إلى القمر منظر عجيب ، إذ تألف نور القمر بنور الزنبق ٠٠٠ » (٣٠) ونأهينا عن جهاز قطر الندى - ابنة خمارويه - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية للحكام في المدن الإسلامية فيما بين مصر والعراق •

ولم تلبث أن غدت القاهرة - بعد أن أسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، إذ أسرف الخلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتأثيرها بالمتنور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور بأنه ( لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب ) (٣١) • وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف ، تشهد عليها الملابس الفاخرة التي



كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا في دار الكسوة \* هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التي تعد في كل مناسبة ، والتي افاض المؤرخون في وصفها ، وما كانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب \* وقد حكى المقريزي أن الخليفة المعز أنجب بنتين ، احدهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة ألف دينار من الذهب ، في حين تركت أختها عيدة عددا من خزائن الحلوى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة \* أما ست الملك - ابنة الخليفة العزيز الفاطمي وأخت الخليفة الحاكم فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، ولقد كبر من الاحجار الكريمة (٣٣) \*

وإذا كانت الظروف التي احاطت بالمبلاد والعباد في عصر الصروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بني أيوب قدرا من التقشف وعدم الاسراف ، فإن سيطرة الماليك على الشريان الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أهدم بثروة طائلة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت في تكيف الحياة الاجتماعية في المدن التي عاشوا فيها \* ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية في عصر الماليك من الثاث ورياش وناפורات و... - ير للمعيشة الباردة أو الصاخة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترف بهم أنهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمال الرفاهية والابهة » (٣٤) \* وقد أمعن سلاطين الماليك في ليس الفساح من الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات في اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى الرحالة الغربيون الذين زاروا مصر في ذلك العصر أن الرداء الذي يخلعه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وإنما توضع الملابس المخلوعة في مكان خاص حتى يتم بها على امرائه وخاصته \* (٣٥) وبالإضافة الى ولع الماليك بالصيد والرياضة ، فإن كثيرا من سلاطينهم وامراتهم شغف بالموسيقى والفناء حتى جرت العادة زمن أبي المحاسن أن يكون لكل سلطان أو ملك جوقة في قصره. (٣٦) \*

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور تسيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الاسلامية في العصور الوسطى . ولا يخفى علينا ان هذا النشاط الذي بدا في صورة واضحة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة او اخرى الى المدن الاقليمية - كصنعاء وحلب والاسكندرية وفاس وغرناطة - حيث انتشر عند من الامراء وكبار الموظفين ، هؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصفرة لما عليه الخلفاء والسلطين وكبار الامراء في العواصم .

فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وامراء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الاسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى علينا ان العصور الوسطى هي عصور الايمان ، بمعنى انها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة في قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جماعة العلماء ورجال الدين - وهم الذين اطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم المغمين او اهل العمامة - (٢٧) يحظون بمكانة مرموقة في المدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بانهم في حاجة الى دعامة يستندون اليها في حكمهم ويستعينون بها في ارضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة على النفوس . وهكذا عاهد العلماء في المدينة الاسلامية ، في سعة من العيش ، معززين مكرمين ، فسمع لهم بركوب الخيل المطهمة ، اموة بالامراء وكبار رجال الدولة ، واخضعت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفضيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والبدى انتهت اليه رئاسة العلم ... (٢٨) ولعل اقوى دليل على اهمية الناس بمكانة العلماء انهم صاروا يقصدونهم لقضاء امورهم ويتوسلون بهم للشفاة لهم عند اهل الدولة \* (٢٩).

اما الشواهد على ما تمتع به العلماء في المدينة الاسلامية ، فنقدون من

البسطة وسعة العيش ، فعديدة \* من ذلك ما اشتهر به بعضهم من انه « كثير التائق في مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والفرلان \* (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت في أحسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفسية والاولى الثمينة ما يصعب تقديره \* (٤٣).

اما المصدر الرئيسى لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء في المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاجناس التي اوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقاهات ، او على الاشخاص أنفسهم فيتوارثون الممتلكات ابنا عن اب (٤٤) \* وبالإضافة الى هذه الاوقاف ، لم تضمن الدولة في تلك العصور في منح العلماء نوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق المعيشية ، فكانت لهم نصبة شهرية من القطة ويومية من اللحم والتوابل والخبز والدقيق \* هذا عد السكر والشمع والزيت والكسوة والأضحية في كل سنة ، مع زيادة تعيين الصلوى والسكر في شهر رمضان (٤٥) \*

وبعد ذلك تأتي طبقة ثالثة لها أهميتها في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى ، هي طبقة التجار \* وهنا ينبغي أن نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا ارسقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل في السلع الثمينة ، كأنواع الزقيق والمجوهرات ، ونحوها \* \* وهذا الفريق ارتباط بقصور الخلافة والسلطين والأمراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا \* ، وفئة صغار التجار الباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بمادة الشعب \* وفي جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص الشعبي المعاصر - كقصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الاسلامية في يسر ورخاء (٤٦) \* وكان يحدث في تلك العصور - إذا أرادوا مدح شخص أن يصقوه بأنه من « بيت

تجارة ووجاهة ، (٤٧) . كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة فى عصر سلاطين المماليك انه بنى دارا ، قصر فى عليها خمسين الف دينار وزين قاعاتها واروقتها بالرخام المثلث وزخرفها بمختلف النقوش والازخارف (٤٨) .

ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومراقفها ، اكتظت بعدد كبير من الصنائع واصحاب الحرف المنهوض بمطالبات ذلك المجتمع . وقد جرى الموضع فى تلك العصور على أن تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما بينهم وبين الجمهور ، كما يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويقض مشاكلهم ويرجعون اليه فى كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول أى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه أن ينافس اصحابها الاصليين ، فانهم كانوا لايمرون احدا على طرق صناعتهم الا أن يكون أتى ليحل محل احدهم ، وفى هذه الحالة يقبل بشروط خاصة (٤٩) .

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمخدمين واشباه المخدمين ، وهؤلاء اطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولا شك فى أن هنالك نسبة من هؤلاء انصرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر فساد واضطراب فى المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت فى مدن العراق جماعة المياريين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة موحدة تراعى أمورهم (٥٠) . وسرعان ما احترق بعضهم السرقة والعدوان على نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرا للقلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما فى مدن مصر فقد اطلق على المنحرفين والدمماء أسماء عديدة تصادفها فى المصائر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها (٥١) . وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة

وجوه وذعارة » (٥٢) .

ومع ذلك فقد دأب الحكام - من خلفاء وسلطين - فى الدول الاسلامية، فى العصور الوسطى على مد يد العون - بقدر ما سمحت به الظروف - الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ، وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة فى اوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعهم من التسلسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر فى مجموعها عن المجتمع الاسلامى فى المدينة ، فان علينا ان ننكر وجود اقلية لها اهميتها فى بناء المجتمع المدنى ، تفاوتت فى عددها وتوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر الامصار . وفى جميع الحالات فانه من الثابت ان تسامح الاسلام ساعد على اضعاف جو اجتماعى خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين اهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المراعي والاعتبار للمقرئى ، يسترعى نظره ذلك العدد الكبير من الكتائب والاديرة والهيكل الخاصة باهل الكتاب فى دمشق والقاهرة ، والتي تسمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثانيا للكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود فى المسكن الاسلامية ، فى ممارسة كافة ألوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا ارقى المناصب فى الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، وللإهود رئيس او حاخام ، يشرفان كل منهما على أبناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائى ودينى كبير عليهم ، فضلا عن انه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه (٥٥) .

ويصف ابن الاخرة - فى القرن الثامن الهجرى - حال اهل الذمة فى المدينة الاسلامية ، فيقول ان دورهم صارت تعلو على دور المسلمين

ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالثعوت التي كانت للخلفاء ويكثرون بكتامهم ،  
فمن نعوتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب  
المسلمين وليسوا أحسن ملبوسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة  
فى المغرب والأندلس (٥٧) \* ثم أن المسلمين - رجالا ونساء - حتى مشايخ  
الصوفية - أطباء إلى اليهود والنصارى وتركوهم يتولون  
علاجهم \* (٥٨)

وقد أدى كل ذلك إلى كثير من التقارب بين عناصر السكان فى المدينة  
الاسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور  
البعض \* وجسبنا ما تصابقه فى المصادر من أن المسلمين وأهل الذمة فى  
المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهاني ، ويتهادون بالعلوي فى أعياد كل  
طائفة \* ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنسوح من  
الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة  
ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام  
للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) \*

هذا عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية فى المصور الوسطى :  
ولا شك فى أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها فى المستوى ، مع كثرة السكان  
واختلاف ميولهم ومشاريهم كل ذلك جعل المدينة الاسلامية ، تعمل بالنشاط  
والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم \*  
فبالإضافة إلى العمل والانتاج فى ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف  
المتنوعة ، شهدت المدن الاسلامية ، نشاطا منقطع النظير فى الميادين الدينية  
والعلمية \* من ذلك ما نلخصه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي  
كانت تعقد فى الجوامع ، ثم فى المدارس والخانات وأغبرها (٦٠) \* كذلك  
داب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة إلى أخرى حيث  
يجتمعون بشيخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون (٦١) \* وكثيرا

ما كانت المدينة تشهد حقلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة انشاء مدرسة جديدة او الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، او ختم البخارى ٠٠٠ فيجتمع اهل العلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الاجبيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضى الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش في مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية اخرى (٦٢) .  
اذ لم في حين حظيت مجالس القصاص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من اهل بعض المدن ، فانتشر القصاص والوعاظ في الاسواق والقرايات وغيرها ، يرددون قصصهم ، او يثيرون مواضعهم - التي رغم ما احتوتها احيانا من مبالغيات وانحرافات - فانها كانت تمثل لونا من اللون النشاط النفسى والفكرى - على المستويين العام والخاص ، في المدينة الاسلامية (٦٣) .

والحق ان الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس - ومن هذه الوسائل السُروج الى المنتزهات والحدائق ، مثل الفوطه بالنسبة لدمشق ، وشاطئ النيل والبرك بالنسبة للقاهرة (٦٤) . وقد اشار ابن عساكر لدمشق الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقان الى ان جزيرة المروضة غدت « فرجا منتزهات » (٦٥) ، في حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بأنها « مكان للزينة والتفرج » (٦٦) . وفي مثل هذه المنتزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيجتلطون في غير كلفة او حجاب ، ويتمهم عدد كبير من الباعة (٦٧) .

ومن وسائل التسلية الشائعة في المدن الاسلامية الغناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد في قصور الخلفاء والحكام كما سبق ان اشرنا - وانما شغل بهما التامن جميعا على اختلاف فئاتهم .  
وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين في مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » (٦٨) . وحكى عن احد الفقهاء انه سافر بملففة شهيرة تنقى في مكان خا ، فقرأ شبيخو بعد الصلاة وتسابلى غفيرة المسامحة ، فلما عرفه شبيخو

سبب غيابه قال له عند عودته « أمرها عندي خفيف » (٦٩) \* لذلك لم يقتصر الأمر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التي تردت في المصادر المعاصرة ، وإنما نستطيع أن ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ في المجتمع ، عند الحكام والحكّومين سواء (٧٠) \* وقد وصفت إحدى المغنيات في القرن التاسع الهجري بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة (٧١) \* بل أن مؤرخا شهيرا مثل ابن الأثير يحرص على أن يذكر في ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا في تلك السنة على الصعيد الاسلامي بأكمله ، إذا به في ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وثلثمائة للهجرة ينقي أربعا من مشاهير من ماتوا في تلك السنة من جملةهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مانصه « وفيها - في ذي القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنين وتسعين سنة » (٧٢) \* أما الآلات الموسيقية التي استخدمت عنده ، فكانت عديدة ، منها « الطبول والزمور والكنجة والقانون والعود والرباب وبالطنبورة والمساجات والرق والنقارات » (٧٣) \*

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من مدن العالم الاسلامي - وخاصة مصر - في أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل \* وفيه كانت تعرض تمثيلات في شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى \* ويتلك العرائس ثقوب ومصنعات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضا في يده حسب الصور الدائر في القصة \*

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الايوبي شغوقا - وقت فراغه وراحته - بحضور تمثيلات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل (٧٤) \* وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوة القوري - خروجهم الى المنزهات



ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتصليتهم (٧٥) . وبعد ان فتح السلطان  
العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - في القاهرة - حيث احضروا له  
خيال الظل ، فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المغايل بثمانين  
دينارا ، وخلق عليه قفطانا مذهبا ، وقال له : اذنا سافرننا الى اسطنبول امض  
معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! « (٧٦) » .

كذلك تلهي الناس في المدن الاسلامية ، احيانا بعدة ألعاب اتخذت طابع  
المقامرة ، مثل تطيير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالديوك ، غير ان  
الشخص على هذا الطيهر او ذاك الكباش او الديك ، فاذا فاز كسب  
الرهان (٧٧) . وينقل في هذا النوع من الألعاب ايضا المعالجة - اي رفع  
الاثقال - ، والثقافة - من الثقاف وهو الخصام والجلاد والطعان بالرجح - ،  
والملاكمة والمضايكة . . . وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة  
والرهان (٧٨) . هذا كله عدل ألعاب البهلوانات والحواة التي تسلي بهما  
الناس في المدن ، والدباباة الذين يلعبون بالناب والقردة الذين يلعبون  
بالقردة (٧٩) .

واعادت المدن الاسلامية ان تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها  
' دينية التي يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية او شبه القومية التي يحتفل  
بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال  
بالمولد النبوي الشريف ، والاحتفال باعياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال  
بمعيدى الفطر والاضحى ، وخروج موكب الحج (٨٠) . وفي هذه الاحتفالات  
كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الاضواء ، ويعملون الولائم ،  
ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ،  
فكانوا يبالغون في التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء  
والمحتاجين . هذا في حين يستعد الجميع للاعياد بالملابس الجديدة ، واعداد  
الكعك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى

المنزهات (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالمواكب الخافلة التي شهدها المدن الاسلامية - مثل عواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج العظيمة أو السلطان في حقل كبير في أبهى صنوفاً، وسط تهليل الناس وزغردة النساء (٨٢) .

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا في مدينة نون أخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة هواضر الاقاليم وعواصم النول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بقولية خليفة جديد أو سلطان ، أو ابلاله من مرض ، أو عودته ظافرا من حرب . . . وفي هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتشد الأسنطة في قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والخوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغاني تدق بالدفوف ، فيحتل صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال . . . (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربي ابن بطوطة أفراح أهل القاهرة بمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق في تزيين اسواقهم ، وكيف انهم علقوا بهوائيتهم الحلل والطلل وثياب الحرير « ويقوا على ذلك اياما » (٨٤) .

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد الفخروز أو الربيع ، وخاصة في بغداد على قصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة في ذلك العصر (٨٥) . أما في مصر ، فإن الاصل في عيد النيروز أنه عيد من اعياد النصارى ، ويكون في أول شهر ثوت ، أي رامن السنة القبطية - ولكنه فدا في أواخر العصور الوسطى - وخاصة في عصر سلاطين المماليك - بعيدا عاما يشترك في احيائه المسلمون والمسيحيون معواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلونها في شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات واحداكم الفرحة يلعبون ويلهون ، في حين تتعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦) .

وشمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا في القاهرة ومصر ،  
وهي الاحتفال بوفاء النيل \* فاذا اعلن ان ارتفاع مياه النيل بلغ ستة عشر  
ذراعا ، اعرب الناس عن فرحتهم باشعال الشموع والقناديل ، واستئجار  
المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج في مركب كبير يخرج فيه السلطان  
الى مقياس الروضة ، حيث يمد سباط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة . ( ٨٧ )

وكان من الطبيعي ان تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من  
اركان الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية \* وفي ظل الاسلام وتعاليمه  
ومثله وزوجه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين  
شتى المدن الاسلامية \* وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ،  
فكان يراعى فيها - في المدن الاسلامية جميعا - عدم تمكين اى فرد بالخارج من  
رؤية ما بداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل  
عن طريق الاحواش الداخلية \*

اما عن الحياة العائلية فان الطابع العام للأسرة الاسلامية ، ظل هو  
المسائد سواء من ناحية مركز الاب ونفوه على زوجته وابنته ، او احترام  
الزوجة لمزوجها ، والابناء لوالدهم \* واعتاد الرجل ان يقضى معظم نهاره في  
عمله خارج المنزل ، حتى اذا ما كان غريب الشمس ، عاد الى منزله ، حيث  
يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته \* ( ٨٨ ) اما الزوجة فتقوم بشئون  
منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب الأسرة ، حتى اذا ما  
اقترب موعد عودة زوجها ، ارتقت الثياب الرقيقة المذهبة او المصنوعة من  
الحرير الفاخر ، لتظهر امام زوجها في صورة فاتنة \* وقد اكثر بعض فقهاء  
المسلمين من نصيح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريح  
الرأس وتزيين العنق ، والتطيب بالخليب امام الزوج \* تعنى يطيب قلبه \* ( ٨٩ )

كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، وإهمال أنفسهن داخلها أمام الأزواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية أبنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فإذا ولد المولود في بيت يصر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب ، وعندئذ يقرم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الأطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة المولد في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الأمهات أن يلجأ إلى مؤدب الأطفال لشكوى أبنائهن إذا اخلوا بالآداب في المنزل . (٩١)) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيجفطون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والقنن والآداب، دون أن يحتاجا إلى معلم، (٩٢) .

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الإسلامية ، هي أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم ، إلا في حالات الضرورة . وكان الوضع أساسا هو شراء الأطعمة المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات . أما تناول الطعام فكانت له آداب تسلك بها المعاصرون ، منها التسمية ، في أول الأكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الابتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ اليسر ، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغ ، وعدم الكلام حين الأكل . (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، في المدن الإسلامية ، بظاهرة لا نجد لها شبيها في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ، هي كثرة الزلازم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والأحباب ، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاج من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج . (٩٤)

٢٧٧: ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها أنه يجب على صاحب

البيت أن يبدأ بالأكل.إناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يعمن فى الأكل حتى اذا شبع للضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانسراح \* كذلك يجب عليه أن يقدم لهم - قبل الأكل وبعدة - ما يفسلون به أيديهم ، ويضمن أن يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالفسول أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يفسل يديه (٩٤) .

ومن الخصائص البارزة التى اتصفت بها الحياة المنزلية فى المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والتفاخر فى أحيائها \* وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج \* وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار الفراح الحكام - من خلفاء وسلطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بذخ واسراف \* أما على المستوى الشعبى فكانت الخاطبة تنهض بحدود كبير فى اتمام مهمة لخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور .... وغير ذلك من لوازم النساء \* وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على اسرار الحريم ، فتستطيع ان تأتى للمعريس بالمعروس التى تتفق مع رغباته وميوله ( ٩٥ ) \* والغالب ان الفتاة لم يكن لها أى رأى فى اختيار شريك حياتها ، بل ظل الرأى الاول والاخير لوالدها ، وربما شاركتة فى ذلك الأم (٩٦) .

فإذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صدق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) \* وربما فضل كثيرون عقد الا نكحة فى المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المياضر المفضضة التى يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد يصفرون فى حفل كبير (٩٨) .

وبعد ذلك ،تأتى الخطوة الثالثة بمسد عقد القران ، وهى اعداد الشواهد ونقله الى بيت الزوجية \* ويتنامد الجهاز مع مكانة أصحاب العرس ومدى

ثرائهم ، ففى افراح الخلفاء والملطين والامراء ، تحمل الجهاز احياناً قوافل  
الذواب والجمال ومئات لجمالين \* وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة  
المجيدى عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه الامون  
على زواجه من بوران بن الحسنى بن سهل (٩٩) . وما قدمه اخماروية حاكم  
مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسى المعتضد ، والذي قيل  
فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا فى وقته ٠٠٠ » (١٠٠) \*  
اما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار فى  
حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف \* (١٠١)

وفى ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس،  
وهما فى الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام فى بيت العروس والاخرى  
للرجال تقام فى بيت العريس ، وربما اقيمت اوليمتان فى بيت واحد . وبعد  
الطعام يدعى فى المساء ب. يخرج العريس والحمد لله بيت العريس فى موكب كبير.  
يصف به الامل و الاصدقاء (١٠٢) ، ويوصل العريس الى منزل عروسه بينا  
حفل الزفاف الذى تحييه عدة جوق من المغانى ، فيختلط فيه الفناء بضرب  
الجفوف وزغاريد النضياء \* وكثيرا ما تباهى المبعوضون والمذعوات بالمبالغة  
فى تقديم النقود الى المغانى ، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والمسكر  
والتمتع الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣) \*

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير فى ذلك العصر تلك الخاصة  
بالولادة ، فإذا وضعت ام مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن  
اصواتهن بذلك مسح ضروب الدفوف والرقص والغنى والالهو ، فى حين تدوى  
الزماير والابواق على ابواب المنزل « لتعلم حافى وسمعا من الهرج والشهرة ».  
(١٠٤) \* ويتضاعف الفرح اذا كان المولود نكرا ، ففى هذه الحالة يتعين  
على والده أن يقيم وليمة مولود نكره (١٠٥) يدعو اليها الامل والاصدقاء  
ويقط فى عمل اللون الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التى تضاعف

لام المولود فى هذه الحالة • وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنيين والمهنثات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها الزغاريد واللهو واللعب والرقص • (١٠٦) وعندما تصل الليلة السابعة - وهى ليلة السبوع - يقام احتفال كبير ، قتلبس ام المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شيء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تشره يمينا ويسارا • هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان • (١٠٧) ولم يخالف اهل العلم والمشايخ بقية طبقات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات • ويحدث السخاوى عن نفسه عندما يرزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فاقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (١ الصوفية) وغيرهم ممن « ترسم فيهم الخير » • (١٠٨) •

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سبائر الال والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقود لاهل الطفل « فى الطشت الذى يطاهر فيه الولد » • فاذا كان الختان خاصا بأحد ابناء الحاكم ، نادى المنادى بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة (١٠٩) •

اما فى موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح • فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحاج ، ويعد عودتهم يكون احياء الليلالى الملاح ، مع ضرب الطبول ونفخ الابواق على ابوابهم (١١٠) •

اما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يسترعى الانتباه • ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التى فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها اسهمت بدور بارز ينل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم (م ١٥ - تاريخ الاسلام)

النساء الذي تحتويه تواريخ المدن الإسلامية في العراق والشام  
ومصر وغيرها . هذا فضلا عما في كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء  
شهيرات اسهمن في مختلف ألوان النشاط السياسي والفكري والديني  
والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا ان السخاوي  
وحده أفرد جزءا كاملا في كتابه « الضوء اللمع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد  
عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللاتي توفين في القرن التاسع  
الهجري .

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء  
وسلاطين وأمراء - في شئون الحكم والمشاركة في توجيه سياسة الدولة .  
وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر - إلى عائشة أم المؤمنين ،  
وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك ،  
والخيزران زوجة الخليفة المهدي وأم الهادي والرشيد ، والسيدة زبيدة زوجة  
الرشيد وأم الامين ، وقبيصة زوجة المتوكل وأم المعتز ، والسيدة أم الخليفة  
المقتدر ، والسيدة ضبيح أم هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الأندلس ،  
وسنت الملكة أخت الخليفة العزيز الفاطمي ، وشجر الدر أولى سلاطين المماليك  
في مصر (١١١) . ويروي المقريزي كيف تطرف بعض الولاة في القاهرة سنة  
٧٢٧ هـ في مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الأمراء  
لينهضوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتى اذا ما قامت ست  
حديق زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب  
لها السلطان (١١٢) . وعندما ادرك الفاس سلطة نساء أهل الدولة وثقوذهن ،  
صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوي عن أعلم  
البلقيني أنه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند  
العظمى » (١١٣) .

ولم يقتصر نصيب المرأة في المدينة الإسلامية ، على التدخل في بعض



شؤون الدولة ، وإنما شاركت أيضا مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالأنو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودأبت كثيرات مذهب علي التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية - شأن فقهاء ذلك العصر - للسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساکر وابن حجر - لم يروا حرجا في الاعتراف بأنهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وإن بعضهن أجزن لهم . فالحافظ بن عساکر في دمشق يروى أنه سمع عن ملكة بنت داود ، وأنها أجازت له جميع حديثها ، وابن حجر في القاهرة يذكر أنه حصل على إجازتين الأولى من شمس بنت ناصب الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . (١١٦) كذلك أقبلت النساء في المدن الإسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب إلى المساجد والجامع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتدليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساکر من أن فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة بنت العجم - « كانت تعظ النساء في بعض المساجد » (١١٨) وعندما اشتد تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء في القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية طريق التصرف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، وأطلق عليهن الشيعيات . ولازمت هؤلاء المتصوقات الزوايا والرباطات التي خصصت لهن تحت رئاسة شيختزن (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوقات في عصره رفع أصواتهن بالذكر (١٢٠) .

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - في القرن الثامن الهجري - أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « إل الغالب أن

المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه \* (١٢١) ، فإذا لم يكن  
لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأتسن ببعض  
وكثيرا ما خرجت النساء الى اماكن النزهة - مثل غوطة دمشق أو شاطئ  
النيل - وغيرها من اماكن النزهة والفرجة \* (١٢٢) .

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعدد الحياة في المدن الاسلامية انكبرى  
تنوعت ازياء النساء ، فاسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب  
والحلي \* وقد افزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس  
النساء في المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٦٦٢ هـ  
٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفي هذه الحالات كان يطوف المتنادون  
في الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف في لبس الملابس المبالغ  
فيها ، سواء في الكيف أو في الثمن \* (١٢٣) فإذا وجدت امرأة في شوارع  
المدينة خالفت هذه التعليمات ضريوها وجرسوها \* (١٢٤) .

على انه يبدو ان عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج احيانا  
عن المألوف والمبالغة في اللباس ، لأن المدينة الاسلامية ، في تلك العصور  
عرفت المستحدثات - أو ما نسميه نحن اليوم الموضات - فأولعت نساء كل  
طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التي تعلوها \* وقد شهد المقيريزي أكثر من مرة بأن  
ما فعلته عامة نساء عصره في اللبس انما كان من باب التشبه بما فعلته  
نساء السلاطين والامراء \* ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقيريزي على  
عوام النساء انهن تشبهن في اللبس بنساء الملوك والاعيان (١٢٥) ، وفي  
حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقيريزي كيف ان نساء المملطين استحدثن ثيابا  
طويلة ، تسحب اذيالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، ثم تشبه نساء  
القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقمصها كذلك \* (١٢٦) كذلك  
يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الاسلامية انها لم تظل في ذلك الطور على  
حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور ( الموضة ) \* ففي القرن

الثامن الهجرى أخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى أحدثتها فى ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا فى حين نجد المقرئى فى القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره إفراطهن فى طول الثياب واتساعها . (١٢٨) .

وأذا كانت المدن الإسلامية فى مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة « كانتها وتعدد طوائفهم واتساع ألوان النشاط البشرى فيها ، فإن هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة فى أى زمان ومكان أن تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب - أن تعيش فى ظل جو ثابت من الاستقرار والثبات . ولذا لم تخل الحياة فى المدن الإسلامية من اضطرابات وقلقل حركتها عوامل سياسية واقتصادية . هذا فضلا عن الانشقاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حيناً ، أو بين أتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامى داخل المدن وخارجها - كان يعيش فى ظل مثل الإسلام وتقاليد وأدابه ، فإن هناك فارقاً بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائماً فعلاً . وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق الى المجتمع الإسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها . وظهرت فى المدن الإسلامية - بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفى بعض حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل فى المجتمع ، فابن عساكر يقول عن طغتكين فى دمشق أنه كان « شديداً على أهل العيب والفساد » ، والسultan الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء فى القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فإن بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التى فشت فى عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وقضى فى أهل الدولة » (١٣٠) .

وهكذا ، فإثنا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الإسلامية ، علينا الا ننسى - من باب الامانة التاريخية - ان هناك اسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفلها ، عما تطرق الى الحياة في تلك المدن - وخاصة في اواخر العصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب ، من امراض اجتماعية متعددة - مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطي المخدرات - الامر الذي حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على احياء شعائر الدين ٠٠ (١٣١) .

فإذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردي - وجدنا جانباً خطيراً من التشبّاط الاجتماعي يتركز في المؤسسات العديدة التي زخرت بها المدن الإسلامية . ذلك انه كان يراعى دائماً عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك ان احمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري ، فانه « عمرها عمارة حسنة ، وتفرقت فيها المك والمكة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والخوانيت والشوارع ٠٠٠ » (١٣٢) . ولا شك في ان بفساده - وهي عاصمة الخلافة - فاقت غيرها في كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع الحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها ارباب الغايات في كل فن ، واحاد الدهر في كل نوع » (١٣٣) . وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام الى مدينة سمرقند بالمشرق قال : « وفيها ما في المدن العظام من الحسان والحمامات والخانات والمساكن ٠ » (١٣٤) اما في الاندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون ، على ان يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلاً كانت ايام عظمة الأمويين ، ومنافسا لبغداد ايام عظمة الخلافة العباسية فأكثرها من تجميلها واقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في

قرطبة ١٣٥٠ هـ

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين  
فما على الأرض قط مثل قرطبة وما مثلى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها  
حتى أخذت في نمو مطرد ، واكتظت بالمنشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية  
- من جوامع وحمامات وفنادق ووكالات واسيلة وبيمارستانات ، حتى وصفها  
الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد  
المتناهية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والفضارة » (١٣٦) .

نلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصور  
الوسطى أن منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والاسيلة  
والبيمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى  
نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية وأجسدة -  
كالغنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الإيتام وغيرها \* . ويبرز  
الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف بالتقرب إلى الله تعالى  
بفعل الخير ، سواء بالعناية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجر أو بطالب  
العلم والمريض ...

وإمل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات  
الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استطاعت البقاء والإستمرار  
طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها \* ذلك أنه من  
الملاحظ في حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية  
عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها  
وعدم توافر الاحكانات المالية التي تمكنتها من الإستمرار في أداء الرسالة ،

مما يضطرها الى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل \* اما في ظل الحضارة الاسلامية العربية ، فانه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة \*

ذلك أن مؤسس المنشأة - حامكا كان أو ثريا من الخيرين - كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف \* ولم تقتصر هذه الاوقاف على الأرأضى الزراعية. وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحدائق والحدائق والحمامات والأفران ومصانع الصابون ومعامل ترقييد الفروج ... وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة \*

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » \* ومن هذا المطلق فأنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمر المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما تطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى - وإنما تركت هذه الأمور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، وعانصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين في فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى \* ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية في المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة \*

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام \* ذلك أن الدين الاسلامى عنى عناية خاصة بأمر

اليتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته . وقد جاء في ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب باليتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الرِّقْف في الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكنوتهم . (١٢٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الاوقاف التي ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة ، من أن « يكسى كل من الايتام المذكورين في فصل الصيف قميصا ولباسا وقيما وتعلأ في رجلية ، وفي الشتاء مثل ذلك . ويزداد في الشتاء جبة مشوشة بالقطن ٠٠٠ »

وتجلت العناية باليتام في المدن الاسلامية ، بإنشاء مكاتب لتعليم ورعايتهم (١٢٨) . ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الاسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغه الفقهاء . وقد جاء في كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الاطفال في المسجد ، لأن النبي ( ص ) أمر بتزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب والطراف الاسواق ٠٠٠ » كذلك روى أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، في المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة (١٢٩) .

ولما كان المسيرون يعلمون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤيديهم ومعلمين مأجورين ، فإن المشكلة تمثلت في تعليم فقراء الاطفال واليتام . ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيريون في إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الاوقاف الكبيرة . ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة إنشاء المكاتب لتعليم الصغار واليتام والعناية بأمرهم - كانت أكثر انتشارا في المشرق منها في المغرب الاسلامي ، لأنها استرعت انظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - في القرن السادس الهجري اعتبرها « من أغرب

ما يحدث به من مفاخر في هذه البلاد ٠٠٠ » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبرة عن عنايته بأمور المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر ( مكاتب ) ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء واليتام خاصة ، ويجرى عليهم الجارية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد في دمشق مدحرة كبيرة لليتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقرم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقرم بهم ويكسوتهم ٠٠٠ » ( ١٤٠ ) .

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن الاسلامي ظاهرة انشاء مكاتب للصبيان من اليتام والفقراء ، فاقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، واهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمر اليتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم ( ١٤١ ) . من ذلك مكتب السبيل الذي اشتهر السلطان الظاهر بيبرس في القاهرة - بجوار مدرسته - « وقرر أن فيه من ايتام المسلمين الخبز في كل يوم ، والكسوة في فصلى الشتاء والصيف » . كذلك انشا السلطان قلاوون مكتبا لتعالم اليتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جارية في كل يوم ، وجامكية ( ١٤٢ ) في كل شهر ، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف ( ١٤٣ ) . هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء - فضلا عن معلوم شهري لليتام - وإنما تعدى ذلك الى توفير أدوات الكتابة لهم من اقلام وعداد وأوراق ٠٠٠

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفت في المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك أن المدن الاسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة في كل زمان ومكان - اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين واشباه المعدمين - كما سبق أن اشرنا . وهؤلاء كنوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخُلصت في اوقات الغلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس اوقف وقفاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين . كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة الاف ثوب من القمح على



المساكين (١٤٤) . أما السلطان المؤيد شيخ قذاف على أنسال بعض مماليكه  
للسؤال عن المحتاجين إسد حاجاتهم . وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض  
السلطين أن يكتثروا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين ،  
كما يأمرهم بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والأمرء ،  
بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين (١٤٥) .

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم ،  
بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل  
بدفنه . واتضح هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين ، عندما  
يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الأرض  
لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقرئى . ولهذا السبب أهتم الخيرون  
من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتفصيل الاموات من الفقراء  
وتكفينهم ، ثم يدفنها بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات  
من النهوض برسالتها ، وقفت عليها الاوقاف الكافية . ومن أشهر هذه  
الاقواق « وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تفصيل  
فقراء موتى المسلمين وتكفيتهم ودفنهم » (١٤٦) .

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتفصيل الموتى في  
المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الاموات » . ومن  
الواضح انها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى ، فكان الموتى من فقراء المسلمين  
يحملون الى تلك المغاسل ليُفصلون فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها  
للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنائزة في  
مصلاة صغيرة مطهرة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند  
تشيع الجنائز . وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى  
ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء ، فضلا عن  
حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة في تجهيز

الموتى \* أما المصلاة المحقة بالمغسل فكان بها ميثاقاً بها فسقية للمياه ،  
فضلا عن حوض لسقى دواب المشيعين (١٤٧) \*

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد -  
ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات ، على قول عبد  
الباسط بن خليل فى الروض الباسم \* وجرى العادة ان تقام هذه المغاسل  
والمصليات فى اطراف المدينة او خارج ابوابها لتكون على مقربة من المقرات  
التي تقوم خارج اسوار المدينة \* ولذا نقرأ عن أحد هذه المغاسل أنه على باب  
النصر وآخر خارج باب زويلة ، من ابواب مدينة القاهرة \* على أنه يبدو ان  
أشهر هذه المغاسل كان الذى اقامه الأمير يشبك بن مهدى قرب مدرسة السلطان  
حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ  
(١٤٦٩) م ، وقد اشار اليه كل من السخاوى وابن تفرى برى وابن اياس \*

ولم يكن يتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى  
ظل الحضارة الاسلامية العربية ، وانما حظى المرضى ايضا بقدر كبير من  
الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى \* والمعروف عن  
الاسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حدث على الاشتغال  
بالطب واجادته ، حتى أنه روى عن الرسول ( ص ) أنه قل « العلم علما ،  
علم الايمان وعلم الابدان » (١٤٨) \* وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا  
باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب ليع  
الادعاء وغير الكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم \* ويقال  
أن الخليفة المقتدر العباسى علم سنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) ان رجلا مات نتيجة  
لخطا طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه \* وكان  
أن عهد الخليفة الى أشهر اطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الاطباء  
فى مدينة بغداد ، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد  
من الاطباء شهنته مدينة فى العالم اجمع طوال العصور الوسطى (١٤٩) \*

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات \* وروى القريزي أن أول نادر أسست لمداواة المرضى في الإسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الأموي سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق ١٠ أما المجذومون والمصابون بأمر معدية خطيرة ، فقد أمروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم إعطيات رعاية لهم ، في حين أعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدًا يصحبه على راحته \* ( ١٥٠ )

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانًا في عهد الخليفة الرشيد ، أسندت رياسته إلى ماسويه ثم إلى ابنه يوحنا بن ماسويه \* ويمكن عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب إلى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورًا توقيهم ، وقوامًا يرفق بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يثبت أن ازداد عدد البيمارستانات في المدن الإسلامية \* ويرجع الفضل إلى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - في إنشاء بيمارستانين كبيرين في بغداد أحدهما سمي البيمارستان المقتدرى - نسبة إلى الخليفة المقتدر الذي نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص - ، والثاني كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر \* ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانًا آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ ( ٩٢٣ م ) حتى إذا ما استولى بحكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان بإقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ ( ٩٤١ م ) ، فوق ريوحة جميلة على الشاطئ الغربي للبحر ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل \* وظل هذا المارستان قائمًا حتى جده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ ( ٩٧٨ م ) وزوده بالأطباء والمعالجين والـخـزان والجوابين والوكلاء والقاطورين \*

وبالإضافة إلى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى في الولايات

والامصار والديولات التي تفرغت عن الدولة الجبائية - مثل شيراز واصفهان ودمشق - شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع .  
وقد نشيد نور الدين محمد بن زنكي بيمارستانا في دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام » ، وله قومه بأيديهم الازمة المحقوية على اسماء المرضى ، وعلى النفقات التي يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء ينكرون اليه في كل يوم ويتقنون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم . . . . ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعلمهم الا في هذا البيمارستان ، مما يؤكد الالهمية الاجتماعية لثل هذه المؤسسة .  
ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان ان اكتملت اروع صورة للبيمارستانات في المدن المصرية في مصر بالذات - ومن المعروف ان احمد بن طولون اقام في عاصمته القطائع بيمارستانا كبيرا سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣م) . ومن الانظمة التي وضعت لهذا البيمارستان ان العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويقرب له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ ، اما علامة شفائه فهي ان ياكل قروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام في جوفه دون ألم أو رد فعل ، اعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفي حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقته البيمارستان . (١٥١) وفي ذلك يقول سعيد القاصد ، وهو احد المعاصرين : -

ولا تنس مارمستانه واتساعه  
وتسعة الارزاق للحول والشهر  
وما فيه من اقوامه وكفاته  
ورفقهم بالمعتنين ذوي الفقير  
فللميت القبور حصن جهازه  
واللحي رفق في علاج وفي جبر

وبالإضافة إلى البيمارستانات الأيوبية الثلاثة التي أنشأها إليها ابن جبير والحنبلئى وابن وأصل والمقرئى ، فإن أشهر بيمارستان عرفته القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلزلى المغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداداة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها » من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم \* \* يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لذواتهم إلى حين برؤهم \* ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والأهلى ، والمغريب والقسوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعالى والحقير وللغنى والفقير \* \* \* (١٥٤) .

وتوضيح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التى كانت تقدم للمرضى فى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفراش والدواء والغذاء لهم ، وإنما تعدت ذلك إلى صرف مراوح من الخوص لىستندبهما المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف \* كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غسداء المرضى حتى لا يتلوث ، وأنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل \* .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستهين به على الحياة حتى يباشر

عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليها اذا قدر لاحد نزلاء  
البيمارستان المنصورى ان يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على  
ان « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان  
من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم  
غسله ، وثمن كفته وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومدارائه فى قبره  
على السنة النبوية ، والحالة المرضية ٠٠٠ » \* ولعل فى هذا ما يدل على ان  
هذا النوع من المؤسسات فى المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى  
فى رسالته \*

وكان للمصابين بامراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الاسلامية .  
فخصصت لهم اقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم  
وربما انشئت مصحات خاصة بهم \* من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى  
جغرافية اليعقوبى من وجود بيمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد - وهو  
دير هزقل القديم - على مرحلة فى طريق واسط \* وفى بيمارستان احمد بن  
طولون - فى القطائع بمصر - كان هناك قسم خاص بالمجانين \* وقد اشار  
الرحالة ابن جبير الى ان بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين \* « لهم  
ضرب من العلاج » \* كذلك اشار نفس الرحالة الى ان البيمارستان الذى عاينه  
بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك  
الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم احوالهم ، ويقابلها  
بما يصلح لها \* والسلطان ( صلاح الدين ) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث  
والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غنية التاكيد ٠٠٠ » ( ١٥٥ ) \*

ومن امثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين انه خصص لكل واحد منهم  
مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحداثق بين الخضرة والزهور ،  
ويسمعه ترتيلا هادئا من اى النكر الحكيم ، تطئن به القلوب ، وتهدا  
النفوس \* ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية

ورضعوا لها علاجاً وطباً • وقد جاء فى رسائل أخوان الصفا ما نصه • اعلم أن لمرضى النفوس علاجات وطباً تداوى به ، كما أن لمرضى الأجساد طباً يعالج به وعقاقير يداوى بها • • • • •

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفظت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعبارى السبيل • وقد انتشرت الأسبله فى مدن العالم الاسلامى - مشرقه ومغربيه - جميعا • من ذلك ما قاله ابن حوقل • وقل ما رايت خاناً أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط يسمرقند يخلو من ماء جمد مصبل • وذكر لى من يرجع إلى خبره أن يسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الحمد مسبلاً ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحجاب نحاس منصوبة ، وفلالل خرف فى السيطان • • • • • (١٥٧) •

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزهّد فى الاماكن والمدن المقدسة طلباً لحسن الثواب • من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الأمين - أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ما يعانيه أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له • « اعمل وأو كلفتك خريبة الفاس ديناراً » • وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم •

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب إليها عن طريق عين العروب • ولذا كثر انشاء الأسبله فيها لتوفير ماء الشرب لأهلها من ناحية ، وللفواقدين على

المسجد الأقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار . ومن أشهر هذه الأسبلة ، ذلك الذي أقامه سلطان المماليك إيلز ( ٨٥٧ - ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ - ١٤٦١ م ) ، وهو السبيل الذي قام بإصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من سلطان المماليك قايتباي ثم السلطان عبد الحميد الثاني العثماني ( ١٥٨ ) .

رقد عدد المحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السقايات المرجوة على أيامه في تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة في المدن الإسلامية كان في القاهرة بالذات ، حيث أخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسبائهم - في عصرى الأيوبيين والمماليك - على إقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسهيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مبانى الأسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آيات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسياق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « أن الإبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في بقية مدن العالم الإسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والجزيرة . ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار ، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل إليه ماء نهر النيل عن طريق السقايتين . وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف الموقوفة على هذه الأسبلة على أن يكون مأزها غديا ، من « بحر النيل المبارك » . بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .



وكان يتولى تصبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملائي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سالما من العاهات والأمراض « وأن يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون أبلغ في انخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » ، حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق \* . وكان على المزملائي أن يتمهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكس والمسح ، ومن أجل ذلك رعى تزويد الأسيلة بأنواع متنوعة ، مثل سلب اللب أو الكتان ، وسفتح لمسح أرض السبيل ، ويخوز لتبخير الأواني ، ومكانس \* . هذا فضلا عن الأنسية الجلد والبكر وأتية الشرب والكيزان والأباريق وقلل الفخار والطشوت والأسطال النحاس وغيرها (١٥٩) .

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتصبيل الماء - فكانت عمليّة التصبيل تستمر غالبا طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - وربما استمرت في بعض المدن من بعد الغروب الى أن تمضي حصّة من الليل ، عندما « يأتى الناس الى مساكنهم ، وتقطع الرجل عن الطرقات » : أما في شهر رمضان ، فكان تصبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التصبيل الى الفجر » .

وبالإضافة الى الأسيلة التي يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراة سقاية المارة بالأسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الرواكيا والقرب والدلاء \* . وقد خضع هؤلاء جميعا لأشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض \* . وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معسالم القرية ما نصه « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتنظيفها ، وانفقادها بالفصل بعد كل قليل من الوسخ المجتمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بنشقها وبالأشنان في كل يوم ، ويخزوها ، فأبها تتغير من اثماف

الناس ونكبتهم ٠٠٠ وينبغي أن يتخذ للزجاج اعطية من جص وجليجريد  
ولا يبغي أحد من كوز الزهر ، ولا يدخل يده فم الزهر ، وهي زهرة ، ويجتهد في  
نظافة جافوته ويديه وثيابه ٠٠٠ ( ١٦٠ ) .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذي عرفته المدينة  
الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به  
الخيرون توفير ماء الشرب للذواب ، مما يدل على اتساع افق النظرة  
الاجتماعية للحضارة الاسلامية ٠ وقد تعددت احواض المياه التي اقيمت في  
المدن الاسلامية - وخاصة قرب اطرافها وابوابها - لسقى التواب ، وخبست  
عليها - هي الأخرى - الاوقاف لتمكينها من تحقيق اهدافها ٠ من ذلك ما جاء  
في وثيقة وقف السلطان قايتباي ٠٠٠ ووقف حوض السبيل المذكور اعلاه ،  
بالقرب من الجامع المذكور فيه ، ومسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار  
الماء الذي يجري إليها من بئر الساقية المذكورة المملقة بذلك ، لينتفع به في  
سقي الدواب المارين جلي ذلك المكان والترديدن اليه وفي غير ذلك من الانتفاعات  
الشرعية على العادة في ذلك ، وجعله سبيلا لله ٠٠٠ .

ومن المؤسسات الاجتماعية التي اشتهرت بها مدن العالم الاسلامي في  
العصور الوسطى الحمامات العامة ، التي قصدها الناس من مختلف  
الطبقات - رجالا ونساء - للاستحمام ٠ ذلك ان الناس لم يلبثوا في تلك  
العصور الاستحمام في منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا في قصور  
الحكام والامراء ٠ ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار او  
يبنيها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسيل » ( ١٦١ ) .  
لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت  
السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » ( ١٦٢ ) .

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من اركان الايمان ، وندى القرآن  
الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك ادى الى

انتشار الحمامات العامة في المدن الاسلامية ، في المشرق والمغرب سنوياً .  
هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات خيرية ، كالتكايا والخانقاه وغيرها .  
من ذلك ما ذكره اليعقوبي عن أن الساجد الشرقي في بغداد فحده كانت به  
في القرن الثالث الهجري - التاسع للميلاد - خمسة آلاف حمام ، في حين  
جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة  
آلاف حمام . أما الميرزى فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات في بغداد - في  
أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الألف حمام ، ومهما يكن  
في بعض هذه الأرقام من مبالغ ، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً  
ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الاسلامي . وقد قال ابن جبير عن هذه  
الحمامات أنها كانت تملأ بالفقار ، وتسطح به حتى يخيل للناظر أنها مبنية من  
رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة .

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون المعتمـان  
والطور الطبية ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو مما  
ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب الى  
منشئه أو الى طائفة يعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحي الذي  
به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه -  
في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماماً ، في حين ذكر ابن  
جبير - في نفس العصر تقريباً - أنها بلغت مائة حمام . ولما اشارات في  
المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعاً من التلـافـس  
بين اصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر  
قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت  
دمشة الفرنج وأعجابهـم على عصر الحروب الصليبية ، فتزدد بعضهم عليها  
للاستحمام ، وهو الأمر الذي اشار اليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار .  
وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الأوروبي .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية -

أعني الحمامات - بلغ درجة من الجودة نجحت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد «أتقن» منها وصفا ، ولا اتهمكة ولا أحسن منظرا » (١٦٢) كذلك روى ابن اياض أن السلطان سليم العثماني عندما دخل خمايا بيوتلاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فإنه انعم على الحمامي «وأعجبته الحمام وشكره» (١٦٤) أما المقرئى فقال - نقلا عن المسيحي في تاريخه - أن أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا في مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت في الأخيرة على أيامه - في القرن التاسع الهجري - ألف ومائة وسبعين حماما . وقال المقرئى أن بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاهقة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول أن باب الحمام كان يؤدي إلى مسلخ ، « مرخم به ثلاثة أو اثنين » وهذه الأواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم إلى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالسدف ، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطه تصل إلى الركبتين ، ثم ينتقل إلى الفرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه أربعة أو اثنين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمطبخ . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسده بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذي يزيل الشوائب من بعض المواضع - إذا أُلزم الأمر - ثم ينصرف المستحم إلى غرفة بيت

اول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستودع الحمام » ، حيث يسخن الماء فى مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل : هم الحمامى ، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال حيث أن الوقود فى الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس . هذا فضلاً عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة ، وتكون الأمواس جديدة قاطعة ، ولا يأكل ما يغير نكهته . كالبيض والثوم والكراث - فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس براحة فيه عند الحلاقة » (١٦٧) .

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام أيضاً مركزاً اجتماعياً على جانب خطير من الأهمية فى المدينة الإسلامية . فالمرضى إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إيذاناً بشفاؤه (١٦٨) ، والعريس أو العروبة يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الختام نتجسه المرأة التى لا يراها الناس الامحبة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيق ، والنساء فى هذا المقام شد تهالكا من الرجال ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) . وتكون المرأة فى هذه الحال قد استصبحت معها

افقر ثيابها وانفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام ، حتى يراها غيرها  
« فتقع الفاحشة والنجاسة » (١٧١) لذلك لا عجب اذا اكثر الأدباء والشعراء  
فى المدن الاسلامية من وصف الحبيب فى الحمام . (١٧٢) ويبدو ان كل ذلك  
دفع بعض الفقهاء المعاصرين فى المدن الاسلامية الى الخفور من الحمام ،  
فالسيرة على اباحه للرجال بشروط ، وقال انه مكروه للنساء الا فى حالات  
خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عانتهم للبلان  
فى الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح  
لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه فى هذا الزمان من الفاسد والعوائد  
الريثة » (١٧٣)

وتستوعب نظرتنا فى دراسة المنيعة الاسلامية ، كثرة المؤسسات والمرافق  
الخاصة برعاية الاقارب والعميان والقواعد من النساء . ويلاحظ على هذه  
المؤسسات جميعا انها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من  
المرافق الدينية - كالتكاوي والمساجد والربط والخانقاوات - مقرا لها ، بوصفها  
منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والمقرب الى الله عن  
طريق فعل الخير . ومرة اخرى نؤكد ان هذه المنشآت جميعا وجدت فى  
نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار فى اداء رسالتها الخيرية . من  
ذلك ان صلاح الدين اوقف على الارامل والايتام قرية نسترو بين دمياط  
والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار .

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمس في  
مدن المشرق الاسلامى من عناية بالفرياء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال  
الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال ان هذه الظاهرة ملحوظة على  
نطاق واسع فى مدن المشرق عامة وفى مصر خاصة ، وان هؤلاء الفرياء  
كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الراسمة على المرافق التى  
اقاموها لهم .

المعروف أن أعدادا تيزيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق ، ما لشج ،  
وأما خلاصا من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس وأخسر  
العصور الوسطى ، وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام -  
تحت حكم صلاح الدين ، ويتحدث ابن جبير عن الممارس التي صادفها في  
مدن مصر - ومقردها محرس أي المأوى المخصص للدارسين والزهاد  
ولسافرين والفقراء - فيقول :

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى مسطانه  
( صلاح الدين ) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل العلم والتعبيد ، يقفون  
من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يزوي إليه ، ومدرسا يعلمه  
الفن الذي يريد تعلمه وأجراء يقوم به في جميع أهواله ، واتسع اعتناء  
السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها  
حتى احتاجوا إلى ذلك ، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ... ومن  
اشرف هذه المقاصد أيضا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين  
لكل انسان في كل يوم ، بالغا ما بلغوا ، ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا  
امينا من قبله ، فقد ينتهي في اليوم إلى ألفي خبزة أو ازيد ، بصعب والكثرة ،  
وهكذا دائما ، ولهذا كله اوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العيين  
لذلك ... »

كذلك أشار ابن جبير إلى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة  
جامع ابن طولون في مصر « يسكنونه ويطلقون فيه - أي يقيمون حلقات العلم  
والدرس والعبادة - وأجرى عليهم الارزاق في كل شهر » ، أما في دمشق  
فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع  
الأموي ، وأوقف على ذلك أوقافا ، وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية  
التي يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلهما على هذا  
الوصف » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في المدينة الاسلامية ، نلاحظ ان نشاطها لم يخل من اوجه اجتماعية ، لها دلالتها واهميتها . فالمدسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وجلبهم من الغرباء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالناوى والمأكول والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات لاهياء مناسبة دينية او علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب او ختم صحيح البخارى .. تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن اغفاله .

اما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما ابدا مراكز لنشاط متعدد الازلوان . فبالاضافة الى وظيفتها الأساسية في الصلاة واقامة شعائر الدين ، كانت فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت قذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهما يتجه الغريب الوافد اذا ما ادرك مدينة من المدن ... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التي لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة قسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تسبب ضعف المغتربين القادمين من انحاء العالم الاسلامي ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحد عن ثلاثة ايام ، يلقي فيها كل ترحاب من اهل الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجئ مستقيمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة اصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقرئ عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من انه « خصص لمائة من الجند وابناء الناس للذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطى عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق انه كان ماوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم



فى توزيع المال والطعام، على الفقراء فى كل عام . انما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك انها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت أيضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، أى ملاجئ لهن (١٧٤) . ومن أمثلة ذلك ما قاله المقرئى عن رباط البغدادية فى مصر « . . . وادركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتى طلقن أو هجرن حتى يقروجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن . . . وفيه من ضده الضبط وغاية الاحترام والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال ابريق بيزبون ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التى انتشرت فى أنحاء العالم الاسلامى ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . وإذا كانت الخانات تقيم غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب فى الوكالات انهما اقيمت داخل المدن ذات النشاط لتجارى . والغرض من هذه المؤسسات خدمة المتاجر الركاض ، الذى ينتقل من بلد الى آخر . ويقوم فى كل بلد للبيع والشراء ، ويرجوان يتوفى له فى كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث اماكن مخصصة لخزن البضائع وايداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز ، واماكن لاقامة إنتجار الغراب . وأخرى للمعائنات ، ومواضع تستريح فيها الانعام . . . (١٧٦) وقد وصف المقرئى وكالة قوصسون ، فقال « يعطو هذه الوكالة رباح تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا ادر كنهاا عمرة كلها ويحزر انهما تحوى نحو أربعة الاف نفس . ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير . . . » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا اجتماعيا نشيطا . أما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم باقاعة كنيسة صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم

باحتضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخله نفرا لعمل الخبز وفق ما اعتكوه ٠٠٠ بحيث يتيسر للشجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما القوه في بلادهم ٠٠٠ (١٧٧) .

وأخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت آكدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون ٠ والمعروف في اللغة أن السجن هو الحبس ، وقد روى عن أبي هريرة أن الرسول (ص) حبس في تهمة ٠ والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه في مكان ضيق ٠ (١٧٨) وكان الحبس الشرعى يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد ، على أن يقوم الخصم - أو وكيله - بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا اسماء النبي (ص) اسيرا ٠ واستمر الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رضى الله عنه ، إذ لم يكن هناك محبس معد لحبس الخصوم ٠ ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه - وكثرت الرعية أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنًا - يحتجز فيه من يراد حبسه ٠ ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة ألف درهم ٠ ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل أنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين ٠

وفي أول الأمر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التضارب في إيدانهم أو حرمانهم ٠ من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدايق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ ( ٧٠٠ م ) ألا يغل مسجون ٠ وفى عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدمار والفساد والتلصص إذا أخذوا فى شيء من الجنايات وهيسوا ، فلا بد أن يجرى عليهم من العقوبات أو من بيت المال ما يقرتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم فى الشهر ،

تعطى له فى يده ، دفعا لظلم السجنان لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم .  
وجاء فى كتاب الخراج لابي يوسف انه لا بد من كسوة المساجين ، صبيها  
وشتاء ، وذلك اخذاهم . عن الخروج فى السلاسل لطلب الصدقة ، كذلك جاء  
فى كتاب الوزراء ان الخليفة المعتضد العباسي ( ٢٦٩ - ٢٨٩ هـ ) جعل فى  
ميزانيته الف وخمسمائة دينار فى الشهر لتنفقات السجون وثمان اقوات  
المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤن . بل لقد ذكر القفطى فى اخبار  
الحكام ان الوزير على بن عيسى خصص بعض الاطباء للتردد على السجون  
كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلاتها ، واعطاهم ما يلزمهم من ادوية واشربة .  
ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل  
الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت فى السجن فمضج التكه	وكت امرءا قبل حبسى ملك
وقيت بعد ركوب الجياد	وما ذاك الا بدور الفلك

على ان هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون ثم تستمر دواما فى  
الدولة الاسلامية ، اذ ساءت احوال السجون والمسجونين فى اواخر العصور  
الوسطى ، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف  
المقريزى فى القرن التاسع الهجرى نزلاء السجون فى عصر سلاطين المماليك ،  
وهم « يخرجون مع الاعوان فى الحديد حتى يشحنوا ، وهم يصرخون فى  
الطرقات : الجوع ! وهم مع ذلك يستعملون فى الحفر وقى المئات ، ونحو  
ذلك من الاعمال الشاقة ، والاعوان تستحقهم . » فانما التقضى عملهم ، ردا الى  
السجن فى حديدهم من غير ان يطعموا شيئا . » وزاد من الحيف الذى نزل  
بالمساجين فرض ضريبة او مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن -  
ولو لحظة واحدة - يدفع رسما معيناً ، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم .  
وقدره المقريزى « بستة دراهم سوى كلف اخرى . » اما السجون نفسها  
فقد وصف بعضها المقريزى - على ايامه - بان امرها مهول « من الظلم وكثرة

الوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة...<sup>١</sup> وجعلت هذه السجون على أنواع ، منها ما هو خاص بضيغن الأمراء والمالكيك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من المصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، فى حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقرئى أن السجون فى المدن على أيامه تبعت سبلحات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس - وهو ثعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين السجن وهو الاعتقال فى مكان حرج ضيق . يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت فى أنواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون ، ونزلها فى المدن الاسلامية ، فى اواخر العصور الوعطى ، فان علينا أن نشير الى أن هذه الاوضاع كانت اخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، أو الدول الأوروبية فى الغرب .



وبعد ، فان المدن الاسلامية فى العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسمة النشاط ، متباينة المؤسسات والمنشآت ، مما اضفى على الحياة داخل اسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل فى بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملاييمت العامة التى احاطت بتطور الحضارة الاسلامية على مر القرون ، من ناحية اخرى .



## الخرواشى والمراجع

- ١ - لا داعى للدخول هنا فى التفاصيل التى يطول للمبحث الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدينة . فمعها يقال من أن مدلول الحضارة أوسع من مدلول المدينة ، فإن الاشتقاق اللغوى لكل من اللفظين سواء فى اللغة العربية أو اللغات الأوربية يشير إلى تقارب المعنى أن لم يكن تطابقاً . فالحضارة مشتقة من الحضن ، والمدينة تمثل قمة التجمع الحضري . وفى اللغات الأوربية لفظ Civilization مشتق من Civitas بمعنى مدينة .
- ٢ - انظر للمباحث كتاب : حضارة ونظم أوربا فى العصور الوسطى - باب المدن والتجارة (3) Drapper : A History of intellectual Development - vol. 2 P. 29
- ٣ - Cuire . Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte; P. 44 & Clerget : Le Caire, Tome; P.P. 152 - 153.
- ٤ - Dopp . Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age - ( B. S. G. d'Egypte ) Tome 23 :P. 144.
- ٥ - رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .
- ٦ - المصدر السابق .
- ٧ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ١٧ .
- ٨ - ابن الأثير : معالم القرية فى أحكام الحسية ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ( كمبريدج ١٩٢٧ ) .
- ٩ - القرينى : كتاب الملوك لمعرفة دول الملوك ، ج ٢ ص ١٩ ( تحقيق الباحث ) .
- ١٠ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ .
- ١١ - نسبة إلى قبيلة زويلة ، وهى من قبائل المغرب التى اعتمد عليها الفاطميون .
- ١٢ - القرينى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٧٢ ، على باشا مبارك : الخطط الترتيبية ج ١ ص ٨١ .
- ١٣ - ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة فى القرنين الصغير والكبرى خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك ، ص ٢٧ فى الموطى : حسن الماضرة ج ٢٢ ص ٢١٧
- ١٤ - ابن تبرى بردى . النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ج ٩ ص ٤٨
- ١٥ - تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ فى العينية : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ
- ١٦ - ابن حجر : انباء النعم ، ج ١ ص ١٢٥ فى القرينى : كتاب الملوك ، ج ٢ ص ٢٥٢
- ١٧ - ابن تبرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢١٧

- ١٨ - السخاوي : التبر المسبوك ، ص ١٧٤  
 ١٩ - نثر سيرة الظاهر بيبرس  
 ٢٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥  
 السخاوي : الذيل على رفع الاصر ، ٨٣ - ٨٤  
 ٢١ - المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩  
 ٢٢ - الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ، ص ١٧٩٠  
 ٢٣ - المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠  
 ٢٤ - المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤  
 ٢٥ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٦٧  
 ٢٦ - الجاحظ : التاج فى اخلاق الملوك ص ٢٧ - ٢٨  
 المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩  
 ٢٧ - الفرج الاصفهاني : كتاب الاغنى ، ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٢٥٦ - ٢٥٨  
 ٢٧ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٨٧  
 ٢٨ - المقرئى : فتح الطبيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤  
 ٢٩ - ابن تفرى بردى : التجوم الزاهرة ، ج ٢ ص ٥٢ - ٥٤  
 ٣٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦  
 ٣١ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢  
 ٣٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١  
 ٣٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥  
 ٣٤ - اللؤلؤندى : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٣٩٥

(35) Dopp : Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du  
 Moyen Age ( Bulletin de S. R. G. d'Egypte -Tome 23 )

- ٣٦ - ابن تفرى بردى : التجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٧٨  
 ٣٧ - ابن حجر : انباء القمر ، ج ٢ ص ٢٧٧ ب ( مخطوط )  
 ٣٨ - ابن تفرى بردى : التجوم الزاهرة ، ج ٢ ص ٢٠٥

(38) Ibrahim Salama : L'Enseignement Islamique P. 26

- ٣٩ - السخاوي : تحفة الاحباب ، ص ٢٩  
 ٤٠ - ابن حجر ، رفع الاصر ورقة ١٢٥ ب ( مخطوط )  
 ٤١ - ابن قاضي شعبة : الاعلام بتاريخ ادل الاسلام ، ج ١ ورقة ٤٦ ( مخطوط )  
 ٤٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٢٣ ( الطبعة الاحلوية )  
 ٤٣ - ابن قاضي شعبة : المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة  
 ٤٤ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣٦٤ ( الطبعة الاحلوية )  
 ٤٥ - المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة  
 ٤٦ - قصص ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنارية

- ٤٧ - السخاوي . الدعاء اللامع ، ج ١٠ ص ١٤ ( ترجمة محمد بن محمد النارسكوري )  
 ٤٨ - ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٢ ب ( مخطوط )  
 ٤٩ - مسير القلماوي : ألف ليلة وليلة ، ص ٢٢٢  
 ٥٠ - ابن الاثير . الكامل في التاريخ ، حوادث سنة ٤١٧ هـ . ويقول نفس المؤرخ عن حوادث سنة ٤٢٦ هـ : وعظم أمر العيارين ، وصاروا يأخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم . . . . . والسultan عاجز عن قهرهم »  
 ٥١ - ابن تقيي يردى . النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤  
 ابن دقمان الجوهري الثمين ، ص ٢٨  
 ابن اياس . بدائع الزهور ج ٢ ص ٩٢  
 السخاوي . التبر المسبوك . ص ١٤٦  
 ٥٢ - ابن بطوطة : تحفة النظار . ج ٢ ص ٨٥ ( طبعة باريس )  
 ٥٣ - العيني . النسيب المهند في سير الملك المؤيد ، ص ١٩٨  
 ابن - حجر : انباء الفخر ، ج ١ ص ٧٩٨  
 المقرئزي . كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢ - ٢٤٣  
 ٥٤ - رحلة بنيامين التيطلي ، ص ٣٧ - ٢٨ ، ١٢٧  
 ابن حرداذية . المسالك . ص ١٥٣  
 السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧  
 ابو الفدا . المختصر ، ج ٢ ص ١٢٨  
 ابن الاثير : الكامل ، ج ٩ ص ٨١ - ٨٢  
 ٥٥ - عزز . الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ( ترجمة د . ابو ريدة )  
 ص ٥٨ - ٥٩  
 ٥٦ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ٤٢ - ٤٣  
 ٥٧ - الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥  
 ٥٨ - الشعرائي : ذيل لواقع الاتوار ، ص ٣٦٩  
 ابن حجر . الدرر السكامة . ج ٤ ص ٢٨٠  
 ٥٩ - ابن اياس . بدائع الزهور ، ج ٢ ص ٢٤٩ ، ٢٢٧  
 السخاوي : التبر المسبوك . ص ٢٥  
 العيني . عقد الجمان - حوادث سنة ٦٦٩ هـ ( مخطوط )  
 ٦٠ - ابن الحاج . المدخل ، ج ١ ص ٨٥  
 ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٣ ص ٤٧٥  
 ٦١ - الديمشقي . ذيل تذكره الحفاظ ، ص ٣٤  
 العيديدوسي : النور السافر . ص ١٦ - ١٧  
 ٦٢ - السخاوي : التبر المسبوك ، ص ٢١٦  
 الذيل على الاخير ، ص ٨٣ - ٨٤  
 المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥ - ٨٦٠ ( تحقيق الباحث )  
 ٦٣ - المقرئزي : المواعظ ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ ( بولاق )  
 السيوطي : الانشاء والتظاير . ( م ١٧ - تاريخ الامم )

- ٦٤ - اشتهرت من هذه البركة بركة الحبش وبركة الرطلى وغيرها - انظر .  
 القريزى . المواعظ ، ج ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها ( الطبعة الاولى ) .
- ٦٥ - ابن دقماق . الانتصار ، ج ٤ ص ١١٠
- ٦٦ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ٧٠
- ٦٧ - ابن اياس . بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ .
- ٦٨ - ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦
- ٦٩ - الانبى : الطالع السعيد ، ص ٢٢٦ .
- ٧٠ - الفرج الاصفهاني : كتاب الاغانى ، ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ ، ٢٩١  
 ابو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ١٨٢ .
- ٧١ - المسخاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٣ ( ترجمة حليجة الرحابية ) .
- ٧٢ - ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٣٤٢ هـ .
- ٧٣ . سيرة الطاهر بيبرس ، ج ٤٩ ص ٨
- ٧٤ - Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt : P. P. 31 + 34.
- ٧٥ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ٢٤٧ هـ .
- ٧٦ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٥ .
- ٧٧ - القريزى : كتاب المسفوك ج ٢ ص ٧٥٤ ( تحقيق استاذنا المحرم محمد مصطفى  
 زيادة ) - ٩
- ابن تفرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤٩ .
- ٧٨ - القريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٥٥ ( بولاق ) ٩ كتاب المسفوك ج ٢  
 ص ٦٤٢ ، ٧٥٤ .
- ٧٩ - سيرة الطاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١ .
- ٨٠ - الباردى . الاحكام السلطانية . ص ١٠٢ - ١٠٥ .
- ٨١ - المسعودى : خروج الذهب ، ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٣ .
- ٨٢ - اللقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٧ - ٨ ٩ النويرى السكندرى : الايام ،  
 ج ٢ ص ٣٤٢ ٩
- الباردى . الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ .
- ٨٣ - ابن تفرى بردى : حوادث الدهور فى حدى الايام والشهور ، ج ٢ ص ٤٩٦ ،  
 ٨٤ ... رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ .
- ٨٥ - البيروسى . الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ ( طبعة ليبزج ١٨٧٨ ) .
- ٨٦ - ابن الحاج . المبطل ، ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ٩ ابن اياس : بدائع الزهور ،  
 حوادث ٧٨٧ هـ .
- ٨٧ - اللقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٤٧ ٩ ابن دقماق : الانتصار  
 ج ٤ ص ١١٥
- ٨٨ - سيرة الطاهر بيبرس ، ص ٦٢ .



- ٨٩ - السريوطي . الايضاح ، ص ٥ - ٦ ( مخطوط ) .  
 ٩٠ - ابن الحاج . المفضل ، ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .  
 ٩١ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٢ ص ١٨٤ ( ترجمة عمر بن ابي الفتح )  
 ابن تفرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٨٠ و السخاوى : الثبر المسبوك ، ص ١٥٨  
 مسجدة للظاهر بيهرس ، ج ٢٠ ص ٥٢ .  
 ٩٢ - قصص الف ليلة وليلة ، قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٢٨ .  
 ٩٣ - ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ ( ترجمة عثمان بن علي بن عمر )  
 النويرى : الايام بالاعلام ، ج ٢ ص ٢١٦ .  
 ٩٤ - ابن الحاج . المنهل ، ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٣١ .  
 ٩٥ - ابن دانيال الموصلى . طيف البقيال ، ص ٣٩ - ٤٠ .  
 ٩٦ - السخاوى : الثبر المسبوك ، ص ٣٩١ .  
 ٩٧ - اللقطنى : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٣٠٠ .  
 ٩٨ - ابن الحاج . المنهل ، ج ٢ ص ٢٦٤ .  
 ٩٩ - الشافعى . الديارات ، ص ١٥٦ - ١٥٧ ( تحقيق كوركيس عواد ، ١٩٦٦ )  
 ابن خلكان . وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٤٩٤ و السخاوى . مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢٤٣  
 ١٠٠ - ابن دماق الانتصار بواسطة عقد الامصار ، ص ٦٧  
 ١٠١ - ابن تفرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤٧٩ و القرينى . المראה ، ج ٢  
 ١٠٢ - ابن تفرى بردى : حوادث الدهود ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧  
 ١٠٣ - العينى . عقد الجمان - حوادث سنة ٧٣٣ هـ ( مخطوط )  
 ١٠٤ - تاريخ ابن الفرات ، ج ٦ ص ١٤٥  
 ١٠٥ - ابن حجر . انباء القمر ، ج ١ ص ٥٦٠  
 ١٠٦ - السخاوى . الثبر المسبوك ص ٧ و القرينى . المسبوك ، ج ٢ ص ٤٢٢  
 ١٠٧ - ابن الحاج . المنهل ، ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١  
 ١٠٨ - السخاوى : الثبر المسبوك ، ص ٢٤٩  
 ١٠٩ - ابن دماق . الجوهر الثمين ، ص ١١٧  
 ١١٠ - ابن الحاج . المنهل ، ج ٤ ص ٢١٦  
 ١١١ - مسكويه . تجارب الامم ، ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ و السريوطى : تاريخ الخلفاء ،  
 ص ٢٥٢ و

- السوى : اخبار الراقى لله ، ص ٥ - ٦  
 يحيى بن سعيد . صلة تاريخ الطبرى ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥  
 المقرئ : نفع الطيب ، ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥  
 ١١٢ - القرينى : كتاب المسبوك ، ج ٢ ، ص ٤١٢  
 ١١٣ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٥ ( ترجمة خديجة ابنة امير حاج )

١١٤ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ٤ ص ٢٩٥ ٤ المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ص

٢١٦ ٤

السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٩ ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد

بن سهل )

١١٥ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير ) ٤

العيني : عقد الجمان ، حوادث سنة ٧١٦ هـ ٤

ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٠٧

١١٦ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة ملكة بنت داود ) ٤

ابن حجر : انباء النعم ، ج ١ ص ٥٥٥

١١٧ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٢٦٠ ( ترجمة اسماء بنت النضر ) ٤

ج ٢ ص ٢١٢ ( ترجمة حنيفة بنت المحدث و ترجمة عائشة بنت ابراهيم ) ٤

ج ٣ ص ٢٦٦ ( ترجمة فاطمة بنت عباس )

١١٨ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر )

١١٩ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٦٩ ٤

ابن تقي يردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٣٦١ ٤

السخاوي : التبر للمسبوك ، ص ٣٦٤ ٤

ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة ملكة بنت داود الصوفية )

١٢٠ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢

١٢١ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٥٥

١٢٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٧ - ٢٣

١٢٣ - تاريخ ابن الفرات : حوادث سنة ٧٩٣ هـ ٤ العيني : عقد الجمان ، بسمة

٧٩٣ هـ ٤

ابن تقي يردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٥٤٠

١٢٤ - ابن لهاس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ١٢٢

١٢٥ - المقرئ : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٢ هـ

١٢٦ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ

١٢٧ - ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٣

١٢٨ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٨٨٤

١٢٩ - تاريخ ابن الفرات ، ج ١٢ ص ٤٣ ٤

السيوطي : صحن المحاضرة ، ج ٢ ص ٢٠٩

١٣٠ - المقرئ : المواقف والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٩ ( الطبعة الاملية )

١٣١ - الذهبي : تاريخ الاسلام ، ج ٣١ ص ٦ - ٧ ٤

الكتبي : عيون الكواكب ، ج ٥ ص ٣٣١ ٤

المقريزي : كتاب السلوك ، سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٤٥ هـ ، ٤

ابن قاضي شهبة : الاعلام ، ج ٢ ص ٩٦ .

ومن المراجع الحديثة انظر كتاب المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ( للباحث )

١٢٢ - صورة ابن طولون ، ص ٥٢ - ٥٤ ابن تيمزي بردي : النجوم ج ٢ ص ١٤-١٥

١٢٣ - الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ ( طبعة القاهرة ، ١٩٣١ ) ٤

بالتوت - معجم البلدان - مادة بغداد .

١٢٤ - ابن حوقل . صورة الارض ، ص ٤٠٦ ( طبعة - بيروت ) .

١٢٥ - المقرئ : نفع الطبيب ، ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ( بولاق ١٨٦٢ ) .

١٢٦ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧

١٢٧ - ابن تيمزي بردي . النجوم للزاهرة ، ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٧١ ٤

النويري : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ ( مخطوط )

١٢٨ - المقريزي ، المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٣ ( الطبعة الاملية )

١٢٩ - انظر كتاب معالم القرية في طلب الحسبة لابن الاخرة ٤

وكذلك كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة للمشيرى

١٤٠ - انظر رحلة ابن جبير ، ص ٢٢ ، ٢٦٠ ( تحقيق د . حسنين نصار ،

القاهرة ١٩٥٥ )

١٤١ - المقريزي . المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٣ ( الطبعة الاملية )

١٤٢ - الجامكية هي الراتب المربوط لشهر او اكثر ، وجمعا جوامك - انظر

( Dozy : Supp. Dict. Arabe )

١٤٣ - النويري : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ ( مخطوط )

١٤٤ - ابن تيمزي بردي . النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

١٤٥ - المقريزي : اغاثة الامة بكشف الغمة ، ص ٢٥ ٤

ابن حبيب . درة الاسلاك في دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣

١٤٦ - المقريزي . كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٢٨

( تحقيق استاذنا الراحل محمد مصطفى نهادة )

١٤٧ - استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفترة من عشرات الحجج الشرعية التي ترجع

الى عصرى الايوبيين والمماليك ، اما في ارشيف وزارة الاوقاف واما في محفوظات المحكمة

العليا الشرعية-وتنوه بالجهود التي بذلها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية

بالقاهرة في تصوير هذه الحجج حفظا عليها . وكذلك بالجهسود التي قام بها الاستاذ

الدكتور عبد اللطيف ابراهيم والاستاذ الدكتور محمد محمد امين في حقل دراسة وثائق الحجج

الشرعية - انظر .

محمد محمد امين : فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلاطين المماليك

قام ينشره المعهد العلمى للفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ( ١٩٨١ )

١٤٨ رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٢٦٠ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ )

- ١٤٩ - ابن أبي أصيبعة - طبقات الأطباء ، ج ١ ص ٢٢٢  
القنطري . اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٩١  
١٥٠ - تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ  
١٥١ - ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٢ ص ١٤ - ١٥  
البلوى : سيرة ابن طولون ، ص ٥٢ - ٥٤  
١٥٢ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١  
١٥٣ - رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٦ - ١ ( مخطوط )  
١٥٤ - انظر ايضا بالاضافة الى الصفحة المذكورة - وهي محفوظة بأرشفيف المحكمة العليا  
الشرعية بالقاهرة - مكتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ - ومن المراجع الحديثة  
انظر :  
محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ( القاهرة ، ١٩٨٠ )  
١٥٥ - رحلة ابن جبير ، ص ٢١ ( تعليق د . حسين نصار )  
١٥٦ - رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ )  
١٥٧ - ابن حوقل . صورة الأرض ، ص ٢٨٦ ( طبعة بيروت )  
١٥٩ - وثيقة وقف السلطان المنورى سنة ٩١١ هـ ( رقم ٨٨٣ بأرشفيف وزارة الأوقاف  
بالقاهرة ) . وقد نشر هذه الوثيقة وحققها مع دراسة علمية ضافية زميلنا الاستاذ الدكتور عبد  
اللطيف إبراهيم .  
١٦٠ - ابن الاخوة . معالم القرية ، ص ١٥٦  
١٦١ - المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠  
١٦٢ - ابن الاخوة : معالم القويه ، ص ١٥٦  
١٦٣ - عبد اللطيف البغدادي : اخبار مصر ، ص ١٦٦  
١٦٤ - ابن ايامس : بدائع الزهور ، ج ٣ ، ص ١١٦  
١٦٥ - انظر وثيقة وقف السلطان المنورى التى سبقنا الاشارة اليها فى حاشية ١٥٩  
١٦٦ - نص الوثيقة السابقة  
١٦٧ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦  
١٦٨ - ابن تفرى بردى : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧  
١٦٩ - سيرة القاهرة ببيرس ، ج ١ ص ٦٦  
١٧٠ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٧  
١٧١ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣  
١٧٢ - ابن حبيب . درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠  
ابن داندال : طيف الخيال ، ص ١١٨  
١٧٣ - السبوطى : منتخب الينبوع - ورقة ٤ ( مخطوط )  
ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٢٨  
١٧٤ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٢٧٦  
السنجاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢

ص ٢٥ - ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ترجمة زينب ابنة العلاء

١٧٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ ص ٢٩٤ ( الطبعة الاولى )

(176) Laurent d'Ariex : Memoires du Chevalier d'Arvieux,  
P 216

(177) Kammerer : Le Regime et le Status des des Etrangers  
en Egypte, P. 20

Roiaud : Traites de Commerc entre la Republique de Venise  
et les Derniers Sultans Mameloucs d'Egypte, P. 40.

المقرئى . السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤

١٧٨ - محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للمقرئى



(٦)

بعض أضواء جديدة على المؤرخ  
أحمد بن علي المقرئى وكتاباتة





يحتل عصر سلاطين المماليك - وهو العصر الذي يمتد من منتصف القرن السابع الهجري ( الثالث عشر للميلاد ) حتى أوائل القرن العاشر الهجري ( السادس عشر للميلاد ) أى قرابة قرنين ونصف من الزمان - يحتل أهمية خاصة على الصعيدين العالمى والمحلى \* ذلك أن هذا العصر واكتبه أحداث مثيرة ، وتيارات قوية بارزة فى مختلف الأنشطة الحربية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، مما جعل دولة سلاطين المماليك - وعاصمتها القاهرة - قبلة أنظار المعاصرين من الاصدقاء والاعداء جميعا : الاصدقاء ينشدون مساعدتها ويأملون فى عونها ، والاعداء يرجون مسالتها ويتجنبون غضبتها ، ويتقون بطشها \* ومن يتتبع تاريخ دولة سلاطين المماليك برعى وإدراك يلمس حقيقة لها مغزاها ، هى أنه لا يكاد يمر عام الا وتشهد القاهرة وصول سفارة أو أكثر ، بعضها من مختلف أنحاء العالم الاسلامى فى المشرق والمغرب ، يطلب أصحابها اعترافا من الخلافة العباسية بالقاهرة يضى عليهم صيغة الشرعية ، أو يشكو لمسلطان المماليك بعض الجيران والاعداء طالبا تأييده المعنوى والحربى \* والبعض الآخر من الدول والقوى التجارية فى غرب حوض البحر المتوسط ، تطلب بعض التسهيلات لرعاياها وتجارها ، أو تتشد عقد اتفاقية تجارية تحقق لهم قدرا من الضمانات والامتيازات فى أراضي سلطنة المماليك \*

وهكذا غدت القاهرة مركز ثقل السياسة العالمية فى عصر سلاطين المماليك ، ومحور العلاقات بين العالمين الاسلامى وغير الاسلامى ، وعاصمة المال التى تتحدد فيها أسعار العملات والسلع والفلات ذات القيمة المالية ، سواء كانت من حاصلات الشرق أو انتاج الغرب \* ولا شك فى ان الانتصارات الكبرى التى حققها سلاطين المماليك فى صدر دولتهم ، سواء على كتلة تتار

فارس والعراق أو على الصليبيين في الشام ، أضفت هالة من المجد على هذه الدولة ، بحيث غدت في نظر المسلمين جميعاً تمثل بقية من مجد الاسلام . وبخاصة أن هذا النشاط الخارجى الواسع النطاق - على الصعيدين الحربى والسياسى - لم يكن سوى مظهراً واحداً من مظاهر نهضة شاملة متعددة الجوانب ، اخترنا أن نطلق عليها اسم النهضة الثانية - ولا نقول الأخيرة - في الاسلام .

ويعتينا من أمر هذه النهضة التى لم تترك جانباً من جوانب النشاط الحضارى الا طرقتة وأسهمت فيه بسهم وأقر ، أن كل من تعرضوا لها من الباحثين حتى الآن عللوا لها تعليلاً مبتوراً ، فى ضوء النشاط الاقتصادى الذى اتصف به عصر سلاطين المماليك ، وما حققه أولئك السلاطين من ثروات طائلة نتيجة لاحتكارهم بعض الماصلات الاساسية فى التجارة العالمية بين الشرق والغرب ، وبخاصة تجارة التوابل والفلفل ، وما ترتب على هذا النشاط من توافر عنصر المال الذى مكن المماليك من إقامة المنشآت والمؤسسات والمشاريع الضخمة ، وتشجيع العلماء والادباء والفنانين .

هذا هو الرأى السائد فى كتابات جمهرة الباحثين الحديثين . ونحن مع اعترافنا بأن الانتعاش الاقتصادى دعامة أساسية لأية نهضة حضارية ، إلا أنه من الأهمية بمكان أن نذكر أن المال ليس الدعامة الوحيدة فى بناء الحضارات ، وإنما لابد أيضاً من توافر الجذور ، أعنى البيئة الحضارية والانسان المنتج . ونقصد بالبيئة الأرض الطيبة ذات الامكانيات الحضارية الراسخة ، وذات المناخ المناسب الذى يساعد على الانتاج ، والموقع الوسط الذى يجعل منها باباً مفتوحاً على التيارات الحضارية والسياسية فى العالم الخارجى . أما الانسان فتعنى به الفئصر البشرى البناء الذى لديه الاستعداد ولديه القدرة - ليس على الانتاج فحسب - بل أيضاً على الابداع . وهذا كله ما توافر لدولة سلاطين المماليك عند مولدها على ارض مصر فى منتصف

القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أيضا أن العالم الاسلامى - رغم تفتته سياسيا فى ذلك الدور الاخير من العصور الوسطى - الا انه ظل فى نظر المسلمين المعاصرين يمثل عالما واحدا فسيحا ، ينتقل المسلم بين أرجائه من مصر الى آخر ، وهو اينما حل انما يقيم فى ديار الاسلام ويستظل بمظلته . وهكذا فان النهضة الكبرى التى تزعمتها مصر فى عصر سلاطين المماليك اسهم فى بنائها مجموعة ضخمة من ابناء مصر وغير ابناء مصر من الوافدين عليها من شتى انحاء العالم الاسلامى ، شرقه ومغربه . فالى جانب القلقشندى والاسنوى والنويرى والسفاوى . . . وغيرهم من ابناء مصر الذين ينسبون الى منبها وقراها ، نسمع - من جملة من نسمع عنهم من اعلام هذه النهضة - عن ابن خلدون وابن حبيب ، وغيرهما من الاعلام الذين وفدوا على مصر فى ذلك العصر من المغرب والشرق . ويحكى ابن حجر العسقلانى عن بعض علماء الشام ، وغير الشام من بلاد الاسلام ، أنهم قالوا عن بلادهم فى ذلك العصر « هذا بلد ضيق عن علمى وهجروا الى مصر (١) » . وهناك فريق ثالث من العلماء ولدوا على ارض مصر ، وكان اجدادهم أو آبائهم قد نزحوا الى مصر فى مرحلة سابقة ، فنشأ هذا الفريق غير مصريين من ناحية الأصول والجنود ، مصريين من ناحية المولد والنشأة . ومن هؤلاء الحفاظ شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ، الذى يصف نفسه بأنه « العسقلانى الأصل ، المصرى المولد - القاهرى الدار » ومن هذا الفريق ايضا شيخ المؤرخين المصريين - فى القرون التامع الهجرى ، الخامس عشر للميلاد - تقي الدين أحمد بن على المقرئى .

ومن المتعارف عليه فى المصادر المعاصرة أن أسرة المقرئى بعلبكية الأصل ، تنسب الى حارة المقارزة ، إحدى الحارات القديمة فى مدينة بعلبك ، وقد نزح والده على الى مصر ، وسكن القاهرة ، حيث أنجب ابنه أحمد .

ونذكر ابن حجر انه رأى بخط المقرئى مايدل على ان ولادته كانت فى سنة ست وستين وسبعائة هـ ( ١٣٦٤ - ١٣٦٥ م ) \* وكان ان نشأ أحمد بن على المقرئى نشأة طيبة فى بيئة حضارية لها طابعها الذى يختلف كثيرا عن البيئة التى عاش فيها اجداده \* فاذا كان اجداده قد عاشوا فى بعلبك ، تلك البلدة الراسخة فوق جبال الشام ، فان شهرة بعلبك فى تلك العصور لم تتجاوز الدور الذى لعبته فى الصراع بين حكام المسلمين بعضهم وبعض من ناحية ، او بينهم وبين الصليبيين من ناحية اخرى \* وربما كان لها دور فى حوادث زحف التتار على بلاد الشام من ناحية ثالثة \* وبالتالى فان بعلبك - يحكم موقعها - كانت فى كثير من ادوار تاريخها ميدانا للصراع بين القوى المتنافسة ، او معبرا للتجارة ، وربما ماوى لبعض الفرق الدينية ، التى تشكل اقلية متناثرة فى بلاد الشام \* ولكنها فى جميع الحالات لم تكن مركزا لحركة علمية مزدهرة ، ولم نسمع عن أحد شيوخ العلم انه نزح اليها واستقر فيها \* هذا كله بالاضافة الى جوها الشديد البرودة بسبب ارتفاعها ، مما جعل منها مكانا غير حقر على النزوح اليه والاقامة فيه .

اما المؤرخ أحمد بن على المقرئى فيعتز ويفخر بانه ولد بين جنات القاهرة ، وفى حى من اكثر احيائها سخيا وامتلاء بالحياة والنشاط الاجتماعى والاقتصادى المتنوع \* وقد ذكر المقرئى عن سوق حارة برجوان التى ولد ونشأ فيها - انه « اعظم أسواق القاهرة ، ما برحنا ونحن شباب نفاخر بحارة برجوان سكان جميع حارات القاهرة » ( ٢ ) \* وكانت القاهرة - كما سبق ان اشرنا - مقصد كل معسر او طموح ، وصفها الرحالة المعاصر ابن بطوطة بانه « ام البلاد المتناهية فى كثرة العمارة ، المتباهية فى الحسن والنضارة ، مجمع الوارد والصادر ، ومحط الضعيف والقادر ( ٢ ) » \* ولذا نرجح ان عليا المقرئى - واللد المؤرخ تقى الدين أحمد - انما نزح من بعلبك الى القاهرة يلتمس سعة العيش شأنه شأن الكثيرين من اهل الشام على مر عصور التاريخ ، وانه عندما استقر فيها كان يعانى ضيق ذات اليد ، بدليل

أن جد تقي الدين أحمد لأمه - وهو ابن الصايغ الحنفى - هو الذى كثر تعليمه وأشرف على تشييده ، وفق مذهبه ، وهو المذهب الحنفى (٤) .

وهكذا نشأ أحمد بن على المقرئى نشأة دينية علمية ، واتاحت له ظروفه أن يرضى طموحه العلمى فتتلمذ على مجموعة من كبار علماء وشيوخ عصره الذين عجت بهم القاهرة \* هذا الى أنه فى تنقلاته خارج القاهرة ومصر ، التقى بكثير من العلماء \* يترجم السفارنى لأحمد بن على المقرئى ، فيقول عنه : « نشأ بالقاهرة نشأة حسنة ، فحفظ القرآن وسمع جده لأمه الشمس بن الصايغ الحنفى والبرهان الأمدى ، والعز بن الكريك ، والنجم بن رزين ، والشمس بن الخشاب . والتنوخى ، وابن أبى الشحنة ، وابن أبى المجد ، والبلقنى ، والعراقى ، والهيتمى ، والفرسىسى ، وغيرهم \* وقيل أنه سمع المسلسل على العماد بن كثير \*

ثم أن المقرئى أدى فريضة الحج ، فسمع بمكة من النشساورى الاميوطى ، والشمس بن سكر ، وأبى الفضل النويرى القاضى ، وسعد الدين الاسفراينى وأبى العباس بن عبد المعطى \* \* \* وجماعة \* وأجازله الأسنوى والأندرى ، وأبو البقاء السبكى ، وعلى بن يوسف الزرندى ، وآخرون \* وعن الشام الحافظ أبو بكر وأبو العباس بن العز ، وناصر الدين محمد بن داود وطائفة \* \* \* » (٥) .

وعندما توفي والده فى سنة ست وثمانين وسبعمائة هـ - وكان أحمد عنده قد جاوز العشرين من عمره - تحول شافعيًا واستقر منذ ذلك الوقت على مذهب الشافعية \* وكانت ظاهرة التحول من مذهب الى آخر منتشرة بين المعاصرين ولها أهميتها وخطورتها فى حياة الفرد - وبخاصة اذا كان من المشتغلين بالعلم أو المتولين وظائف الدولة - لأنه معنى اعتناق مذهب معين هو أن ينكب على دراسة أصول هذا المذهب ، ويركز فى تحصيله على استقاء العلم من شيوخه \* هذا الى أن كثيرا من الوظائف ذات الصبغة الدينية كالقضاء

والحسبة والنظر فى المؤسسات الدينية والخيرية ، كان يشترط فيمن يليها ان يكون من اتباع مذهب معين ، يحدده العرف ، أو حجة الوقف المحبوس على ذلك المرفق أو تلك المؤسسة \* .

والواقع ان المقرئ لم يعض فى المرحلة الاولى من حياته بعيدا عن جو الوظائف العامة ، وكان أول ما وليه من هذه الوظائف وظيفة موقع — اى كاتب — بديران الانشاء بالقلعة ، وهى وظيفة لها أهميتها فى ذلك العصر لانه لا يليها الا من يتمتع بمواصفات معينة ومستوى راق من العلم والاسلوب (٦) \* ثم عين المقرئ بعد ذلك نائبا من نواب الحكم — اى قاضيا — عند قاضى القضاة الشافعى \* وبعد ذلك تولى الخطابة بجامعة عمرو ، ثم بمدرسة السلطان حسن فاما لما جامع الحاكم مع نظر هذا الجامع، ثم مدرسا للحديث بالمدرسة المؤيدية \* ويبدو ان المقرئ حظى بمكانة خاصة عند السلطان الظاهر برقوق وابنه السلطان فرج بن برقوق ، فعينه السلطان برقوق فى وظيفة محتسب القاهرة والبرجة البحرى سنة احدى وثمانمائة ، فتولاها وتحنى عنها أكثر من مرة \* وفى تلك الاثناء تزوج المقرئ وأنجب ابنته التى ماتت بالطاعون الذى اجتاح مصر سنة ٨٠٦ هـ .

وقد دخل المقرئ دمشق مع الناصر فرج بن برقوق فى سنة عشرين وثمانمائة ، وعاد معه الى مصر \* وعرض عليه قضاؤها عدة مرات فأبى \* ويبدو انه تردد على دمشق بعد ذلك أكثر من مرة فتولى فيها نظر وقف القلانسى والبيمارستان النورى الذى كان من شروط وقفه أن يتولى نظره قاضى دمشق الشافعى ، ولذا عينه السلطان فرج بن برقوق نائبا للحكم بدمشق ، اى قاضيا بها \* وفى دمشق تولى المقرئ أيضا تدريس الحديث بالدرستين الاشرفية والاقبالية \* ولكنه لم يلبث أن ضاق ذرعا بالمناصب ، وغلبت عليه طبيعته الهادئة ، فآثر التفرغ للاشتغال بالعلم ولذا هجر دمشق بعد ان أقام بها نحواً من عشر سنوات ، وعاد الى مصر ، حيث « أقام ببيله (القاهرة) عاكفا على الاشتغال بالتاريخ ، حتى اشتهر به ذكره وبعد فيه صيته » (٧) — وحسب

المقريزى فى حياته الوظيفية ان يقول فيه المنفارى - وهو الذى يكاد لم يسلم احد من قلمه ولسانه - « وحملت سيرته فى مباشرته » (٨). وفى هذه المرة لم يترك المقريزى القاهرة الا لفترة محدودة - تقارب خمس سنوات - اتجه فيها الى مكة حيث ادى فريضة الحج ، مع اشتغاله بالتدريس والتأليف فى تلك الاثناء .

وقد استهل المقريزى نشاطه فى التأليف بالشروع فى وضع موسوعة كبرى اسمها « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » وهى الموسوعة التى نسبت اليه وعرفت باسم خطط المقريزى . وقد بدأ المقريزى فى كتابة خططة حوالى سنة ٨٢٠ هـ ، واستمر فى كتابتها حتى قبل وفاته بعامين أى حتى سنة ٨٤٢ هـ - وفى تلك الاثناء لم يكن المقريزى مقطوعا انقطاعا تاما لتأليف هذا الكتاب وانما دون كتباً أخرى عديدة ، منها الكبير ومنها الصغير ، كما سنذكر فيما بعد . وثرى ان طول المدة التى استغرقها تأليف كتاب « المواعظ والاعتبار » يرجع الى ان هذا الكتاب ليس من كتب التاريخ العادية التى تقتصر على سرد الجولات والحدثات السنين سنة بعد أخرى ، وانما هو بمثابة موسوعة عصرية جغرافية ، تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية فنية . . بكل مجالات الكلمة . تناول فيه المقريزى بلاد مصر ، فبالج مدننا وأثارها ومعالمها الرئيسية ، واصفا كلا منها وصفا دقيقا ، مبتعيا تاريخ كل اثر من العصور القديمة - او القبطية - الى العصور الإسلامية . حتى أيامه ، وإذا كان قد توسع فى وصف بعض مدن الوجهين البحرى والقبلى ، وبخاصة مدينة الاسكندرية التى كانت قبل الفتح الإسلامى عاصمة مصر ، وظلت على أيام المقريزى اكبر ثغورها على البحر المتوسط ، فإن خطورة هذه الموسوعة تتضح عندما ينتقل المقريزى الى الكلام عن القاهرة بمعناها الكبير - اعنى القاهرة المعزية وما يرتبط بها من فسطاط وعسكر وقطائع - ليندرسها دراسة مسببة مستفيضة ، جعلت من خططه مصدرا له أهميته البالغة بين مصادر تاريخ ( م ١٨ - تاريخ الاسلام )

مصر في العصور الوسطى ، وخاصة في عصر سلاطين المماليك ، عصر  
الزعامة السياسية والحضارية \* (٩)

على اننا لا نستطيع ان نتعرض لكتاب المواعظ والاعتبار للمقرئى دون  
ان نشير الى مسألة هامة لها اهميتها ، ما تزال تشغل فكر الباحثين واستنقدت  
الكثير من جهود المؤرخين المشتغلين بتاريخ تلك الحقبة والمهتمين بالمقرئى  
ومعقبته التاريخية . اما هذه المسألة فهي مابرجه الى المقرئى من اتهام يانه  
نقل كتابه « المواعظ » عن كتاب جهنم الاوحدى وظفر المقرئى بمسودته ،  
فنسب الكتاب اليه فنبهه (١٠) . \* في الاوحدى هذا هو المقرئ الشافعى الاديب  
المؤرخ - احمد بن عبد الله بن الحسن بن طوغان بن عبد الشهاب الاوحدى  
المتوفى سنة ٨١١ هـ . ترجم له السخاوى فقال عنه « اعتنى بالتاريخ ، وكان  
لهجابه ، وكتب مسودة كبيرة لخطط مصر والقاهرة ، تعب فيها وفاقدا واجاد  
وبيض بعضها ، فبعضها المقرئى ونسبها لنفسه مع زيادات » (١١) .

واذا كان السخاوى قد ساق هذا الاتهام دون سند في ترجمته للاوحدى ،  
فانه ذكر في موضع اخر من مؤلفاته انه استقى هذا الاتهام من شيخه  
ابن حجر العسقلانى \* يقول السخاوى « وكذا جمع خططها المقرئى وهو  
مفيد . قال لنا شيخنا ( ابن حجر ) انه ظفر به مسودة لجاره الشهاب احمد  
بن عبد الله ابن الحسن الاوحدى - بل كان بيض بعضها - فاخذها وزاد  
عليها زيادات ونسبها الى نفسه » (١٢)

وهذه القضية الخطيرة - التى وقف امامها معظم الباحثين وفتة تردد -  
والتي قال فيها المستشرق كاترمير « يحسن ان نفى النظر عن هذه القضية  
ونتجنب الادلاء فيها برأى قاطع » (١٣) . \* نعتقد انه قد ان الاوان لنصدر فيها  
حكما فاصلا بجراة وامانة ، لان مثل هذه الامور لا ينبغي ان تترك معلقة .  
وليمعي اخطر في مثل هذه القضايا التاريخية من اصدار الاحكام العشوائية  
التي لا سند لها الا العاطفة ، ولذا نمهد لحكمنا بايران الحيثيات الآتية :



أولاً : الإيهام لا تكمن على أساس اتهام أتى في صيغة كلمات عابرة أطلقها رجل في حق زميل له في المهنة ، مع ماكان معروفاً بين المشتبهين والمهنة الواحدة - ومن جعلتهم العلماء - من تحاسد . لو كان أحد اللقات من المعاصرين قد شارك السفاوى فيما وجهه الى المقرئى من الاتهام ، لصار لزاما علينا ان نأخذ هذا الاتهام بعين الجدية . أما وقد انفرد به السفاوى وحده - وهو الكاتب للسبب المولع بتجريح الرجال ، والذي يكاد لم ينجح أحد - حتى ابن خلدون - من رشاش قلعه ، فان الامر في نظرنا يحتاج الى وقفة طويلة للتدبير والتعميص . كيف تأخذ بشهادة رجل واحد قال فيه معاصره السيوطى : « ماترون في رجل ألف تاريخاً جمع فيه لكابر وأعيانا ، ونصب لأكل لحومهم خوانا ، ملاه ينكر المساوىء وتلب الأعراض . رفوق فيه سهما على قدر أعراضه - والأعراض هي الأغراض - جعل لحم المسلمين جملة طعامه وأدامه ، واستغرق في أكلها أوقات قطره وصيامه(١٤) » أما ابن اياس - المؤرخ الهادى المتقن - فقد اشار الى السفاوى وكتابه « الضوء اللامع » فقال « ألف تاريخاً فيه الكثير من المساوىء في حق الناس » (١٥)

إذا كان هذا هو حكم المعاصرين على السفاوى ، ونظرتهم الى كتاباته وأحكامه ، فهل تؤخذ شهادته في حق عالم جليل مثل المقرئى على محمل الجدية ، دون سند او دليل او قرينة ؟؟

ثانياً : والغريب ان السفاوى الذى انفرد بتوجيه هبذا الاتهام الى المقرئى هو نفسه الذى يقول عن المقرئى : في ترجمته له - إنه نشأ نبشاً جسيمة وأنه « شريك في إلفضائل » وأنه « جمدت سيرته في مبادراته » وأنه « كان كثير الاستحضار للوقائع القديمة » وأنه « اتصف بحسن الخلق وكرم العهد وكثرة التواضع وعلو الهمة أن يقصده ، والنجية في المذاكرة ، والسوامة على التهجد والاوراد ، وحسن الصلاة ، ومزيد البطانة فيها ، والملازمة

لسنته ٩٩٠٠٠٠ فكيف تتوافق هذه الصفات كلها لشخص متهم بسرقة مال الغير ونسبته الى نفسه ؟

حقيقة ان هذا الاطراء من جانب السخاوى لم يأت خالصا نقيا ، وانما مشوبا ببعض الغمز واللمز ، كان يقول فيه « وكان حسن المذاكرة بالتاريخ لكنه قليل المعرفة بالمتقدمين ، ولذلك يكثر له فيهم وقوع التحريف والمسقط ، وربما صحف في المتن » او كان يقول فيه « كان كثير الاستحضار للوقائع القديمة في الجاهلية وغيرها ، اما الوقائع الاسلامية ، ومعرفة الرجال واسمائهم ، والجرح والتعديل والمراثب والسير وغير ذلك من اسرار التاريخ ومحاسنه فغير ما هو فيه » وهكذا فان طبيعة السخاوى في تجريح الرجال تقلب عليه ، فلا يستطيع ان يمدح انسانا دون ان يلزمه ولا ان يثنى على عالم دون ان ينتقص من قدره .

فاذا اراد السخاوى ان يتصيد هفوة في كتابات المقرئى ، فانه يقول : « وربما صحف في المتن . وما رأيته بخطه في ذلك ( ابن البدر ) وهو بفتح الهمزة والدال المهملة فضبطه بخطه بالبدل \* و ( على بن منصور الكرجى شيخ الصلفى ) وهو بالجمع فضبطه بالخاء المعجمة . وكثيرا ما يجعل ( عبد الله ) عبيد الله وعكسه بل ويلغى انه جعل ( ايا طاهر بن محمد ) - راوى الحديث المسلسل بالاولوية - حين حدث به - بالخاء المعجمة بدل المهملة .

وهكذا تسمى السخاوى - او قناسى ان المؤلف « عندما ينهمك في الكتابة كثيرا ما ينهم بتنجيل الاكابر والمعلومات ، قبل ان تتطاول » اكثر مما ينهم برسم الحروف ، كما نرى ان لكل مؤلف مصادره التي يرجع اليها وهذه المصادر لا تصلح غالبا من تحريف الناسخين \* ولا ندرى كيف يتفق هذا النقد مع قول السخاوى نفسه عن المقرئى : « وقد قرأت بخطه ان تصانيفه زادت على ماثنى مجلدة كيار زمان شيوخه بلغت ستمائة نفس . »

قالوا : ان المتبع لكتابات السباوي يكتشف انه عندما تجوفه طبيعته الى الرغبة في التهام بزيء أو تجريح عالم أو النيل من انسان لا تغير عليه . فانه كثيرا ما يتمزخ في شيخه واستاذ ابن حجر ، فيقول « قال شيخنا ، و ترجمه شيخنا في معجمه فقال ٠٠ » هذا غالبا هو اسلوبه في معظم من تقدمه من الاعلام ، ومن جملتهم ابن خلدون والمريزي . ولكننا نتبع كتابات شيخه ، فلا نجد الا قلما عفا واسلوبا مهذبا ، واذا استدعى الامر - احيانا - نقيا هادئا بعيدا عن القذف والتجريح . وعندما يتعرض ابن حجر لذكر تقي الدين المريزي فانه لا يذكره الا بكل تقدير واجلال . بل يصر ابن حجر - في اكثر من موضع من كتاباته - على وصف المريزي بأنه صديقه المقرب . ولنا ان نسال للسباوي كيف ارتضى استاذه وشيخه ان يصانق انسانا خرب الذمة . يعرف عنه انه شريك كتابا لقبيوه ونسبته الى نفسه ؟ وكيف ارتضى استاذوه لنفسه ان يناقح ضميمه فيصنف المريزي بجهنم الخلق وهو يعلم انه خرق العهد وخان الامانة واستولى على المال غير دون وجه حق . ليس شهاب الدين ابن حجر المسقلاني هو الذي قال عن صديقه احمد بن علي المريزي وفي الاكثر هو مؤثر للانجماع بمنزله مع حسن الخلق وكرم العهد ، وصنق الود . وبيننا من الود ما لا يسهه الورق . . . الله تعالى يديم النفع به » (١٦) ٩١ .

ليس ابن حجر هو الذي افتتح كتابه « رفع الاصم عن قضاة مصر ، بالاشارة الى المريزي بوصفه مصدرا من المصادر التي استقى منها مادة كتابه ، فقال عنه « رفيقي الامام الواحد المطلع تقي الدين المريزي » (١٧) ٩١ .

ليس ابن حجر هو الذي ترجم للمريزي في الصفحات الاخيرة من موسوعته « انباء الممصر » فقال عنه « وكان اماما ، بارعا مقننا ، متقنا ، ضابطا ، دينيا ، خيرا ، محبا لاهل السنة ، يعيل الى الحديث والعمل به ٠ » (١٨) ٩١ .

واخيرا ، ليس للسباوي نفسه هو الذي كتب عن شيخه واستاذ ابن

حجر أنه وصف المقرئى بأنه صنماخىب « النظم الفائق ، والفن العابق ،  
والتصانيف الباهرة ، خصوصا فى تاريخ القاهرة ، فانه احيا معالمها ، وأوضح  
مجاهلها ، وحنف مآثرها ، وترجم اصيالها » (١٩) ؟!

ومن الواضح أن الاشارة فى العبارة الأخيرة الى مآثر المقرئى فى  
كتابتهم من القاهرة ، يقصد بها ما كتبه عنها فى خطه . فكيف يصف ابن حجر  
المؤرخ تقى الدين المقرئى بأنه احيا معالم القاهرة وأوضح مجاهلها . وهو  
يعلم أن ماكتبه عن القاهرة وخطها مسروق عن الأوحى ؟؟

#### وايهنا :

واذا افترضنا أن الأوحى قد كتب مؤلفا فى خطط مصر والقاهرة  
وأن المقرئى رجع الى هذا الكتاب وأفاد منه فانه لم يفعل بذلك غير ماكان  
يفعله غيره من جمهرة العلماء المعاصرين ، أن لم يكونوا كلهم دون استثناء .  
ذلك أن الوضع جرى فى تلك العصور على أن يستعين المؤرخ - على وجه  
الخصوص - بكتابات من سبقه . ولذا تجد الجزء الجديد المتكرر فى كتابة  
أى مؤرخ هو الجزء الذى عاصر المؤرخ أحداثه وشاهدها عن كثب ، ومنع يها  
عن قرب ، أن لم يكن قد شارك بنفسه فى صنع بعضها . ولو أئجنا الى اتهام  
أى مؤرخ أخذ عن سابقة ومعاصريه بالسرقة ، لما بقى مؤرخ من مؤرخى  
الاسلام - بعد القرن الرابع للهجرة - لا تقع عليه التهمة ، ولأنين الجميع  
دون استثناء بمن فيهم السخاوى نفسه ، وشيخه ابن حجر . وعلى سبيل  
المثال : لماذا لا نتهم مؤرخا عملاقا مثل ابن الاثير بالسرقة لانه افاد من الطبرى  
وغير الطبرى من المؤرخين السابقين ؟

#### خامسا :

ومن هذا المنطلق نرى المقرئى يتتبع فى خطه كل اثر ، فيذكر تاريخه  
السابق ، ومآثرا عليه من تطورات عبر العصور ، وترجم للأشخاص الذين  
يرتبط تلك الاثر بهم - من مؤسسين ومختلحين وغير ذلك - ويشرح خلال ذلك

الى المصانير والكتيب الذى رجع اليها وافاد منها ، حتى يصل الى ايامه فيذكر ما شاهده عليه هذا الأثر أو ذلك من الأحوال والكيفية التى ابركها عليها ٠٠٠ وكذلك يضرب مثلاً اعلى فى الامانة والدقة والمثابرة فى التقصى والاستقصاء ٠

وعلى سبيل المثال فهو يتتبع تاريخ جامع ابن عبد الظاهر ، ويرجع لصاحب هذا الجامع ٠ وما يزال يتتبع المراحل التى مر بها حتى يصل الى عصره ، فيقول « وهو اليوم قائم على اصوله » (٢٠) . وعندما يتكلم عن جامع القلعة يتتبع تاريخه الى ان يقول « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة الجمعة » (٢١) بل انه فى كلامه عن الجامع الاشرقى يتتبع ما اجسرى فيه من زيادات واصلاحات حتى سنة ٨٢٧ هـ ، اى بعد وفاة الاوحدى بستة عشر عاما فكيف يقال انه نقل كتابه عن الاوحدى ؟ (٢٢) كذلك فى كلامه عن المدرسة القمحية يشير الى ما طرأ على الاوقاف الموقوفة عليها سنة ٨٢٥ هـ ، اى بعد وفاة الاوحدى بأربعة عشر عاما (٢٣) وعندما يمالج الرحاب ، يقول عن رحبة باب العيد هذه الرحبة كان اولها من باب الريح احدى ابواب القصر الذى ابركنا هدمه ٠٠ (٢٤) وعندما يتكلم عن باب النصر ، يقول ان بذر الدين الهمالى « عندما عمر سور القاهرة نقل باب النصر من حيث وضعه القائد جوهر الى حيث هو الان ، فصار قريبا من مصلى العيد ، وجعل له باشورة ابركت بعضها ٠٠ (٢٥) » ، فاذا لم يستطع المؤرخ ان يحدد موقع اثر من الآثار الخالية او ذكر مطبوعة عنه ، توقفت وقال « والله اعلم » (٢٦) ٠

سائما : لم ينكر المقرئى اتصاله بالأوحدى ، وهو بذلك لم ينف انه قد يكون قد استفاد منه (٢٧) وفى الوقت نفسه فان المقرئى حرص على ان يوضح فى تقديمه لكتاب المواعظ المصادر التى اعتمد عليها وافاد منها ، فقال فى امانة وصراحة :

« واما اى اتحاء التعاليم التى قصدت فى هذا الكتاب ، فانى سلكت فيه ثلاثة اصناف ، وهى : النقل من الكتيب للمنظمة فى العلوم ، والرواية عن ابركك ، والمطابقة لنا عاينته ورأيتة : فلما النقل من نزوين العلماء التى

صنفوها في: انواع العلوم ، فاني اعزو كل نقل الى الكتاب الذي نقلت منه ،  
لاخلص من عهده وإبرأ من جريته . . بحسبه العالم ان يعلم ما قبل ذلك . ويقف  
عليه \* واما الرواية عن ادركت من الجلة والمشايخ ، فاني في الغالب والاكثر  
أصرح باسم من حدثني ، الا أن لا يحتاج الى تعيينه أو اكون نسيته ، وقل ما  
يتفق مثل ذلك \* واما ما شاهدته ، فاني ارجو أن اكون - ولله الحمد - غير  
متهم ولا ظنين \* .

فهل هناك توثيق للمصادر التي يعتمد عليها باحث ، وتعميد للمراجع التي  
رجع اليها واقاد منها أقوى من هذا التوثيق وذاك التحديد ؟ مع ملاحظة  
مستوى العصر الذي عاش فيه المقرئ وما اتصف به ذلك العصر من منهج  
خاص وأسلوب معين في البحث والتسجيل \*

سابعاً : ولا أدل على امانة المقرئ والمأمة بجهود السابقين واثارهم ، من  
أنه حرص على أن ينكر أسماء من سبقوه من العلماء والمجتهدين في ميدان  
الخط ، مركزاً على الكندي والقضاعي وابن بركات النحوي والجواني وابن  
عبد الظاهر وابن المتوج \* ويقف عند ابن المتوج بالذات - وليس الأوحدي -  
ليقول أنه كان آخر من كتب قبله عن الخطوط وأنه يصل في كتابه الى ذكر احوال  
مصر وخطوطها الى احوال بضع وعشرين وسبعمئة \*

والذا افترضنا - جدلاً - أن المقرئ أخذ عن الأوحدي ، فماذا يضيره أو يقلل  
من قيمة عمله ، طالما أنه لم يقتصر على ما نكره الأوحدي ، وإنما استعان  
بمن سبقوا الأوحدي في كتابة خطط مصر والقاهرة \* هذا الى أن السحاوي  
عندما اتهم المقرئ بأنه نقل ما كتبه الأوحدي قال أن ذلك تم « مع زيادات »  
وطالما أننا لم نعثر على ما كتبه الأوحدي ، فمن يدرينا أن تكون هذه الزيادات  
هي لب اللباب \* وإنما الجوهر الثمين قيما سجله المقرئ الأمين ؟

ومن يتتبع أسلوب المقرئ في المواظ يدرك أن طريقة الاسناد التي اتبعها  
في ذكر المعلومات والروايات ، لا يمكن أن تتفق مع فكرة نقل الكتاب عن الغير ،

وخاصة ان بعض تلك الروايات سمعها المقرئى بأذنيه وأسندها الى من رواها له . فهو على سبيل المثال يصف قيسارية جهاركس فيقول « رايت جماعة من التجار الذين طافوا البلاد يقولون لم ترقى شيء من البلاد مثلها فى حسنها وغلظها » ثم يتابع كلامه فيقول « قال الحافظ جمال الدين يوسف بن احمد ابن محمود اليعمرى : سمعت الامير الكبير ٠٠ » (٢٨) وفى كلامه عن الأسواق يقول فى ذكر القصبه « سمعت غير واحد ممن اندركته من المعمرين يقول ان القصبه تحتوى على اثنى عشر الف حانوت ٠٠ » وعندما يتكلم عن الحارة الحمودية يقول « ذكرها المسحى فى تاريخه مرارا . قال فى سنة اربع وتسعين وخمسمائة ٠٠ » (٢٩)

ومرة أخرى تؤكد ان خطط المقرئى عبارة عن موسوعة كبرى عالج فيها الجوانب العمرانية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية ، فضلا عن التاريخ بمعناه الكبير الواسع . وهو فى تاريخه لعصور مصر الاسلامية حرص على ان يشير فى كل موضوع الى مؤرخى ذلك العصر الذين اخذ عنهم وافاد منهم . فاذا تعرض لأوضاع مصر فى فجز الاسلام فانه يشير الى ابن عبد الحكم وابن يونس والمسعودى ، ويمالج تاريخ الفسطاط منذ انشائها فيشير الى الكندى وابن زولاق . فاذا تعرض للطولونيين والأخشيديين ومدينة القطائع ، اشار الى البدرى وابن يونس والكندى . وعند تأميس القاهرة والكلام عن الفاطميين وأثارهم يشير الى ابن زولاق والمسبحى وابن المأمون والجوائى وغيرهم من اعلام ذلك العصر . ويتدرج الى العصر الايوبى ، فيركز على القاضى الفاضل واليعمرى وعساد الدين الإصبهاني . وفى العصر المماليكى الأول يشير الى محبى الدين بن عبد الظاهر وابن المتوج ، فضلا عن معاصريه من المعمرين ومن سمعوا عنهم ، كان يقول « اخبرنى شيخنا قاضى القضاة مجد الدين اسماعيل بن ابراهيم الحنفى وخال ابى تاج الدين اسماعيل بن احمد ابن الخطباء اتهما اندركا بكوم المريش عدة امراء يسكنون فيها دائما ٠٠٠ » (٣٠)

والواقع هذا هو منهج المقرئ في كافة مؤلفاته وكفبه ، وليس فقط في كتاب المواقظ كما ستذكر قريبا بعد .

ثامنا : ان المتأمل في إنتاج المقرئ يدرك أنه أحد العلماء الموسوعيين الذين يقدر بهم عصر سلاطين المماليك . حقيقة أن إنتاجه الخصب ينصب بصفة أساسية على تاريخ مصر الإسلامية ، ولكنه حرص في هذا المجال على أن يغطي جميع حلقات تلك التاريخ ، بحيث خصص لكل حلقة مؤلفا قائما بذاته . من ذلك أنه وضع كتابا في أخبار مدينة القبطاط يغطي تاريخ مصر منذ الفتح العربي الإسلامي حتى قيام الدولة الفاطمية . ووضع كتاب ( اتعاط الحقا بأخبار الخلفاء ) يغطي تاريخ مصر في العصر الفاطمي . ووضع كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » يغطي تاريخ دولتي الأيوبيين والمماليك .

فهل من الصعب على عالم واسع المعرفة مثلون الثقافة مثل المقرئ أن يؤلف كتابا في خطط مصر والقاهرة ، هو في جملة موسوعة في تاريخ مصر وأوضاعها العمرانية في العصور الإسلامية ؟

ثاسما : لو كان المقرئ قد نقل كتابه عن غيره ، ولو كان كتاب الخطوط المقرئية مسروقا عن مسودة للوحدى ، لما احتاج صاحبه في نقله (وتبسيطه) الى تلك السنين الطويلة التي استنفدها وضع الكتاب المذكور . فالمعروف أن المقرئ أتمه عمره في وضع كتاب المواقظ والاعتبار ، فبدأ في تأليفه عام ٨٢٠ هـ وفرغ منه عام ٨٤٢ هـ أي قبل وفاته بعامين ومعنى ذلك أنه قضى في تأليف هذا الكتاب نحواً من ربع قرن . فهل يتطلب نقل مسودة كل هذا العمر الطويل ؟

عاشرا : والخير ، فإن المسخاوى الذي أنقذ بتوجيه هذه القهمة الى المقرئ ، هذا المسخاوى نفسه لم يستطع - رغم قناعاته الهائلة غندها يتعرض لسير الرجال - أن يخفي إعجابه بالمقرئ ، فالف كتابا اسماه « التبر المصنوك



فى ذيل السلوك » وهو كتاب ضخم فى أربعة أجزاء (٣١) . وكما يتضح من عنوان الكتاب ، فإن السخاوى وضعه تكملة وذيلاً لكتاب السلوك لمعرفة دول الملوكة للمقريزى . ولنا أن نتساءل : اذا كان المقريزى غيّر أمين وإذا كان - كما وصفه السخاوى - قد غيّر ما هو فى ( الوقائع الإسلامية ومعرفة الرجال وأسمائهم والجرح والتعديل والمرتب والسير وغير ذلك من أسرار التاريخ ومحاسنه ) فلماذا وقع اختيار السخاوى على كتاب المقريزى بالذات دون غيره من عشرات الكتب التاريخية التى عالجت تاريخ نفس الحقبة فى القرن التاسع الهجرى - ليضع ذيلاً له ؟

وبعد ، فإننا نرجو أن تكفى هذه الحثثيات لإصدار حكم عادل فى قضية ظلت معلقة بضعة قرون ، وتخوف معظم الباحثين المحدثين من البت فيها بقرار حاسم ، ومن جملة هؤلاء الباحثين بعض شيوخلنا وأسأذتنا ، غفر الله لهم ولنا .

ومهما يكن من أمر ، فإن كتاب « المواعظ والاعتبار » المعروف بأسم « خطط المقريزى » يعتبر دون شك درة فريدة تزدان بها المكتبة العربية فى عقل الدراسات التاريخية ، لأنه يسد فراغاً أساسياً ، بحيث لا يمكن الاستغاضة عنه - فى كثير من المعلومات التى انفرد بها دون غيره - بأى كتاب أو مصدر آخر ، مع كثرة المصادر المعاصرة وتنوعها .

على أنه إذا كان تقى الدين أحمد المقريزى قد استهل إنتاجه العلمى بالشروع فى تأليف كتاب المواعظ والاعتبار ، فإنه كثيراً ما أحس أثناء وضع هذا الكتاب أن بعض المعلومات التى جاءت فيه تحتاج الى مزيد من الشرح والتفصيل . لذلك شرع أثناء نميرته فى تأليف الكتاب فى وضع سلسلة من المؤلفات « قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من اخبار الدول الإسلامية المصرية التى تناولها قبلاً فى بكر مؤلفاته » (٣٢) .

وقد قسم بعض الباحثين المحدثين (٣٣) مؤلفات المقريزى الى قسمين :

كتب موسوعية ضخمة ، وأخرى تخصصية صغيرة • القسم الأول بعضه عنى فيه المقرئى بالتاريخ العام ، مثل كتاب ( الخبر عن البشر ) وكتاب ( الدرر المضيئة فى تاريخ الدول الاسلامية ) وكتاب ( امتاع الاسماع بما للرسول من الانباء والاحوال والحفدة والمتاع ) • والبعض الآخر ركز فيه المقرئى على تاريخ مصر الاسلامية ، وتراجم المشاهير من اهلها وابنائها • ومن هنا البعض كتاب ( المقفى الكبير ) فى تراجم اهل مصر والوافدين عليها ، وكتاب ( درر العقود الفريدة فى تراجم الاعيان المفيدة ) وهذان انكتابان فى التراجم ، خصص اولهما لتراجم البارزين من اهل مصر ، والذين وفدوا عليها واقاموا فيها منذ الفتح العربى الاسلامى • والثانى خصصه المقرئى لتراجم المشاهير من معاصرة •

اما فى تاريخ مصر السياسى ، فقد ألف المقرئى ثلاثة كتب تغطى تاريخها منذ الفتح العربى حتى ايامه : الاول كتاب ( عقد جواهر الاسقاط فى تاريخ مدينة الفسطاط » ويمالج تاريخ مصر الفاطمية حتى بداية العصر الفاطمى • والثانى كتاب ( امتاع الحنفا بذكر الائمة الفاطميين الخلفاء ) ، وقد عالج فيه تاريخ مصر الفاطمية • اما الثالث فهو كتاب ( السطوك لمعرفة دول الملوك ) وقد أرخ فيه المقرئى لمصر منذ بداية الدولة الايوبية حتى قبيل وفاته فى سنة ٨٤٥ هـ ( ١٢٤ ) • وهذه الكتب الثلاثة الاخيرة التى خصصها المقرئى لمعالج تاريخ مصر السياسى فى العصور الاسلامية ، يكملها الكتاب النبى افرده لمعالج تاريخ مصر العمرانى ، ونعنى به كتابه ( المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ) وهو موسوعة تاريخية سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ، فنية • • بكل معانى الكلمة ، كما سبق ان ذكرنا •

اما عن الكتب التخصصية الصغيرة ، فانها رغم صغر حجمها كبيرة القيمة ، لأن كلامها عبارة عن رسالة قيمة عالج فيها المقرئى مشكلة من مشاكل التاريخ اوجانبا سهلا من جوانبه او طرفه من طرف المعرفة ، بديت

يسبب كل منها ثغرة أحسن بوجودها في عالم الفكن والمعرفة (٣٥) . وإذا كانت موبوءة بالقرى والمؤلفات الكبيرة تروج بتفاصيل أحداث التاريخ وأعمال الخلفاء والسلاطين والملوك ، وتراجم المشاهير من الحكام والأمراء والعلماء والتجار ، فإن كتبه الصغرى لا تتسع لكل ذلك . ولذا تجدنا تتصف بالتركيز والإيجاز ، ويغلب عليها أن يتعرض كل كتاب منها لمشكلة معينة في التاريخ الإسلامى . فكتاب ( النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ) يعالج مشكلة قديمة في التاريخ . وكتاب ( الألام باخبار من بأرض الحبشة من ملوك الاسلام ) وكذلك كتاب ( الطرف الفريية من اخيار حضرموت العجبية ) يعالجان بعض الجوانب المهمة في التاريخ الإسلامى . أما كتاب « الذهب المسبوك » يذكر من حجج من الخلفاء والملوك ، وكتاب « تراجم ملوك العرب » فيعرفان مجموعة من ملوك الاسلام ربط بينهم نشاط واحد أو ركن واحد من أركان الدولة الإسلامية الواسعة .

وهناك من هذه الكتب الصغيرة ما قصد به المقرئى القاء الضوء على بعض الأوضاع المعاصرة مثل كتاب « البيان والأعراب » من نزل أرض مصر من الأعراب ، وهو يعرف بالقبائل العربية المنتشرة في مصر على أيام المؤلف . بل أن المقرئى تناول في بعض هذه الكتب جوانب من العلوم البحتة ، فهو في كتابه « المقاصد السنية لمعرفة الاجسام المعدنية » يتكلم عن المعادن والاجسام المتولدة من الإبرة والاسخنة المحتبسة في الأرض ويعرّف بين المعادن والاجسام للطرق — وهي الذهب والفضة والنحاس الرصاص والحديد والاسسراب والخارصين — والمعادن غير القابلة للطرق بسبب ليونتها — كالزئبق — أو الاجسام الصلبة التي تتعرض للكسر في حالة الطرّق ، مثل اليواقيت والشب والنوشادر .

ومن أمثلة هذا النوع من الكتب — أو الرمنائل العلمية — التي ألفها المقرئى كتاب ( نحل إبر النحل ) ، الذي يتعرض بالشرح فيه للنحل وأنواعه

ومراحل نموه وطباعه واللوانه واحجامه ، ثم ينتقل إلى بيوت النحل أو خلاياه ، فيتكلم عن مواضعها في الجبال والسهول وأنواعها ، ويصف أشكالها وطريقة العمل فيها \* وبعد أن يوضح الأنثى التي يتعرض لها النحل ، ينتقل إلى عمل النحل وأنواعه وفوائده واللوانه ، ويربط ذلك كله بالزهور التي يعيش عليها النحل واثركل منها في نوع العسل الذي يخرجها \*

والمقريزى عندما يتكلم في هذه الكتب العلمية عن جانب معين من جوانب العلوم لا يفوته أن يربط كلامه بالحياة الواقعية والاقتصادية \* فهو في كلامه عن المعادن يشير إلى مالها من أهمية اقتصادية في حياة الناس \*

وعندما يتكلم عن النحل يوضح القيمة الاقتصادية للعسل — وبخاصة في العصور الوسطى — وكيف أنه يشكل مصدرا هاما لايرادات الدولة ، لأنه يدخل في المعاملات السلطانية والجهات الديوانية \* هذا فضلا عن الشمع الذي يستخرج من بيوت النحل ، وماكان له من دور كبير في الحياتين العامة والخاصة ، بوصفه المصدر الاساسي للضاءة عندئذ ، حتى أن سبوقا كيريا من أسواق القاهرة — عرف باسم سوقي الشباعين — تخصص في تجارة الشمع وحدها \*

على أن أهم مؤلفات المقريزى الصغيرة — في نظرنا — هو دون شك كتاب ( اغاثة الأمة بكشف الغمة ) ، نظرا لئله من قيمة اقتصادية واجتماعية كبيرة ، ولأن المقريزى ضمنه كثيرا من الآراء والنظريات التي سبق بها عصره بكثير \* وفي هذا الكتاب يتعرض المقريزى لتاريخ المجاعات ، والأوبئة التي أصابت مصر وأهلها منذ القدم ، وحتى المجاعة الشديدة التي عاصرها ( ٧٩٦ — ٨٠٨ هـ ) والتي فقد في الطاعون الذي صاحبها إبنته الوحيدة سنة ٨٠٦ هـ . ويبدو أن هذه المجنة التي ابتلى بها المقريزى جعلته يتحمس لتأليف الكتاب المذكور ، حتى أنه ماكان يترك على تأليفه عقب وفاة وحيدته ، حتى

فرغ منه بعد قرابة العام ، وعندئذ يقول عن نفسه أنه عكف على « ترتيب هذه المقالة وتهذيبها في ليلة واحدة من ليالى المحرم سنة ثمان وثمانمائة » .

وترجع أهمية كتاب « اغاثة الإمة » الى أنه دراسة ناقدة تحليلية ، يفتب عليها الطابع الاقتصادي الاجتماعي . ومن خلال هذه الدراسة ينتقد المقرئ كثيرا من الأوضاع القائمة في الدولة وما يرتبط بها من سوء تصرفات الحكام ، ويرجع الازمات الاقتصادية التي تحمل بالبلاد الى تلك الأوضاع والتصرفات . وفي الوقت نفسه نرى المقرئ يحلل تلك الازمات تحليلا اقتصاديا يجمع بين العمق والايجاز ، ويشرح مآلها من آثار اقتصادية واجتماعية ، مما يجعل من كتابه هذا ظاهرة فكرية لها أهميتها وخطورتها في عصر سلاطين المماليك .

على أن عظمة المقرئ وزعامته مؤرخي عصره لا تتبع من كثرة مؤلفاته وتنوع مواضيعها ، ومثابرتة على الكتابة والتأليف ، بقدر ما تتبع من منهجه في كتابة التاريخ . ونستطيع أن نحدد أركان هذا المنهج في الجوانب الآتية :

اولا : اجانة العرض ، والقبرة على التجرد من الإهوال ، وعدم التعميم لزي أو التحيز لفكر مع عفة القلم واحترام الخبر .

وإذا كانت الامانة صفة لازمة لكل عالم ، فانها ألزم للمؤرخ منها لأي عالم آخر . والمؤرخ عندما يروي رواية عن الغير ينبغي أن يحافظ عليها كما هي . وإذا روى بعض مشاهداته ، عليه أن يكون دقيقا فيما يسجله ، لأن هذه الرواية أو تلك ستكون مع الأيام سجلا مرجعا يعتمد عليه اللاحقون . وربما ضاع الأصل الذي استقى منه المؤرخ روايته ، وعندئذ تبقى العبارات التي سجلها المؤرخ مصدرا ، شاهد على الناس - الموتى والاحياء - شاهد على الجاهل والجاهل ، والجاهل في الإسلام لها أصولها وآدابها (٣٦) .

وبمقارنة كتابات المقرئى بما دونه غيره من المؤرخين المصاحرين ، نجده اكثرهم اعتدالا ، واوفرهم دقة ، وابعدهم عن الاستجابة للإهواء والميول والنزوات . هذا بالإضافة الى انه فى كتابته للتراجيح السير نراه دائما متحكما فى قلمه ، يحترم الصغير والكبير سواء ، عفيف اللفظ والكلمة ، حتى فى نقده لمن يستحق النقد يبدو المقرئى متحرزا متضبطا يخشى الله فيما يقبل ، ولا يتخذ من التاريخ اداة لتجريح الناس ونهش اعراضهم والكشف عن خباياهم .

ولا يخفى علينا ان المقرئى عاش فى عصر كثر طوالة التماسد بين العلماء وتعرض بعضهم لبعض بالذم والاساءة . ولكن المقرئى ظل بعيدا عن الخوض فى ذلك المستلغ ، مكثفيا عند الشروع فى تأليف كتاب بان يدعو الله « ان يحل هذا الكتاب بالقبول عند الجلة والعلماء كما يعود به من تطرق ايدى الحساب اليه والجهلاء ، وان يهينى فيه - وفيما سواه من الاقوال والافعال - الى سواء السبيل » (٣٧) .

وحسبنا الفارق بين هذا النهج المعتدل ، وبين ما كان عليه مؤرخ آخر معاصره كالمسخاوى ، ونصفه معاصره المبيوطى بانه الف تاريخا : « ملأه يذكر المساوىء وثلب الاعراض » (٣٨) . وقال عنه ابن اياس انه « الف تاريخا فيه كثير من المساوىء فى حق الناس » (٣٩) .

ثالثية : لم يكتف المقرئى بتدوين ما يسمعه ونقل ما يقرأه . وانما عرف عنه التدقيق وحب الاستقصاء والرغبة فى معرفة اسباب الظواهر وسر وعمل الاحداث . يقول المقرئى عن نفسه - عند ذكر بعض الاحداث « فكثرت عذوبى من ذلك ، ومازلت افحص عنه على عادتى فى الفحص عن احوال العالم ، حتى وقفت على . . . » (٤٠) .

وهذه الصفة المتأصلة فى المقرئى ، والتي يلمسها الباحث فى كتاباته

تجعله يسمو فوق مستوى كثيرين غيره من المؤرخين السابقين والمعاصرين ، بل ولللاحقين حتى أوائل القرن الماضي . ذلك أن الغالب على المؤرخين عندئذ هو أن يسرد الواحد منهم أحداث التاريخ مكتفيا بما يصل إلى علمه عن طريق النقل والسماع . وإذا كان المؤرخ أميناً أسند الرواية التي من نقلها عنه ، وربما فعل ذلك خشية الله أو حتى يتحلل من مسئولية وتبعية ما يروية . ولا نقول أن المقرئ تجرد من هذه النزعة أو تخلص من هذا الأسلوب ، فقد لجأ في سرده أخيار السلف إلى الاعتماد على روايات السابقين ، وكثيراً ما أشار إليهم حفظاً لحقوقهم وتسكياً بأمانة النقل والرواية . ولكن المقرئ كان لا يكتفى بذلك ، وإنما كثيراً ما يحرص على أن يقف أمام الرواية التاريخية ليناقشها ويفندها ، مقارناً أياها بغيرها ، مستقصياً أسبابها ، محاولاً التحليل لها . وفي هذا كله تظهر الحاسة التاريخية الرفيعة لدى المقرئ . وقدرته - لا على الاستيعاب وحسن العرض فحسب - بل أيضاً على التحليل والتفنيد والتحليل . ويتضح هذا الاتجاه في كافة مؤلفات المقرئ ، سواء كتبه الكبيرة المليئة بالأحداث - كالملوك أو كتاب المواعظ المشحون بذكر الآثار والمعالم العمرانية - ، أو كتبه الصغيرة ، مثل « الغائبة الأمة » أو في مقالاته ورسائله العلمية مثل كتابه عن المعادن وكتابته عن النحل .. وغيرها .

ثالثاً : عدم الاسراف في الاستنزاد : والمقصود بالاستنزاد الانتقال من موضوع إلى ثان إلى ثالث لأتفه الأسباب وأوهى المناسبات . وربما تنبه الكاتب بعد فترة - قد تطول أو تقصر - إلى أنه ترك موضع حديثه ويعد عنه ، فيعتمر للغارء وأحياناً يستغفر الله ويعود به من الشيطان الرجيم الذي صرفه عن قصده ، ويخط عريض يقول « نعود إلى ذكر كذا » (٤١) . وبذلك يصحح مساره ، ولكنه لا يلبث أن يقع في المحذور من جديد ويعود إلى الاستنزاد بعد قليل .

(م ١٩ : تاريخ الإسلام)

ومن المؤرخين المعاصرين من يحاول أن يبرر جنوحه نحو الاستطراد ،  
فيدعى أنه تعتمد ذلك للقرويع عن القارئ وأبعاد السام عنه إذا هو ظل  
منكباً على قراءة موضوع واحد ، أو أنه قصد اتحاف القارئ ببعض الطرائف  
لينشط فكره ويسرى عنه .

ومهما يقل من أننا نجد أحياناً في استطرادات السابقتين معلومات  
جديدة ، قد يفوق بعضها في مضمونة ما يحويه المتن الاصلى من معلومات ،  
فإن منهج البحث العلمى السليم يتطلب من الباحث تركيز الفكر فى موضوع  
معين ، والوصول الى الحقائق والناتج عن اقصر الطرق ، وعدم تشتيت  
الذهن بمسائل أخرى بعيدة عن موضوع البحث الاساسى ، مهما تكن هذه  
المسائل على درجة من الأهمية والخطورة . وفى ذلك يقول ابن النديم -  
صاحب الفهرست - من علماء القرن الرابع الهجرى ( العاشر للميلاد ) :  
« النفوس تشرئب الى النتائج دون المقدمات ، وترتاح الى الغرض المقصود  
دون التطويل فى العبارات .. » .

ونلمس استقامة منهج المقرئ وعزوفه عن الاستطراد فى كافة مؤلفاته  
الكبيرة والصغيرة . ويبدو أنه أدرك ما تعاني منه الكتابة التاريخية من تطويل  
ومط يعرضها للمسخ ويقسد صورة التاريخ ، ببليل ما ذكره فى مقدمة  
موسوعته « المواعظ والاعتبار » من أنه حرص على أن يكتب كتابه هذا « من  
غير إطالة ولا اكثار ، ولا أجماف مغل بالفرض ولا اختصار ، بل وسط بين  
الطرفين وطريق بين .. » وفى هذا يبدو اعتدال المقرئ وتمسكه بالطريق  
الوسط ، فلا إطالة واستطراد ولا إيجاز ولا اختصار مغل .

ولعلنا لسنا بحاجة الى الإشارة الى أن تنوع الموضوعات التى  
حواها كتاب « المواعظ والاعتبار » لا ينبغى أن تفسر بانتهاء تنوع من  
الاستطراد ، لأن طبيعة دراسة الخطوط وما يرتبط بها من اثار ومتنشات وأخبار



مؤسسيها ومنشئوها ، وما شهدت من أحداث خاصة وعممة ٠٠ كل ذلك نرى  
بند عريق مثل مصر يتمتع بتاريخ حافل ، وفي مدينة خالدة مثل القاهرة  
سهمت منذ مولدها بسهم وأفر في النشاط الحضارى لدولة الاسلام ٠٠ هذا  
كله جعل لكتاب المواعظ وضعاً خاصاً لأن طبيعة الدراسة تتطلب تنوع  
الموضوعات وتشعبها ٠

**رابعاً : العناية بإخبار مختلف طبقات الشعب وفئاته ٠** ذلك أنه مما  
يؤخذ على كتابة التاريخ في تلك العصور ، أن المؤرخين تمشوا مع الأوضاع  
التي تعتبر التاريخ ربيب الحكام والخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء ،  
وبالتالى فانهم ركزوا في تدوين التاريخ على تسجيل اخبار الحكام وما كان  
يجرى في القصور ، مع التطرق أحياناً الى اخبار الاعيان والرموقين من  
القادة والتجار والعلماء ونحوهم ٠ أما الشعوب وعامة الناس ، وما كان  
يجرى في الاسواق والحارات ، وما دار خارج الحواضر والمدن من ريف  
وبادية ٠ فكان المؤرخ لا يتعرض له عادة الا بالقدر الذى يمس سير الحكام  
والاعيان ٠ ويتضح ذلك من أسماء وعناوين الكتب التاريخية في تلك العصور  
مثل « الجواهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والنبلاطين » و « الدرر الكامنة  
في اعيان المائة الثامنة » و « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » ٠

ولم يكن باستطاعة المقيزى ان ينزع نفسه من عصر نشأ وعاش فيه ،  
وصار يعبر عن وجه من فكره وعقليته ٠ ولكننا نجده في كتابته للتاريخ  
يذكر الحكام والسلاطين والأمراء ، ولا يهمل الاشارة الى عامة الناس  
والشعب ٠ وعندما أراد اسماً لحوليياته الشهيرة اختار أن يسميها « السلوك  
لمعرفة دول الملوك » فهو لم يختص الملوك بأشخاصهم وإنما استهدف دول  
الملوك ، وكل دولة فيها الكبير والصغير ٠ وإذا كان قد اختص الحكام  
والخلفاء والملوك بكتاب ، فإنه اختصهم بالذكر في كتاب أكثر ارتباطاً بشعائر  
الدين وذكر الله ، فوضع كتاباً صغيراً اسماه « الذهب المصبوب بذكر من حج

من الخلفاء والملوك •

ولم يكن المقرئ يكتب للخاصة وحدهم ، وإنما كان يكتب للعامّة  
أيضا • وبعبارة أخرى فإنه حرص على أن يجد الجميع في كتاباته غنّاء  
وسلوى • يقول عن كتابه « المواعظ والاعتبار » ما نصه « واني لأرجو أن  
يحظى أن شاء الله تعالى عند الملوك ، ولا يتبو عنه طباع العالمى والصعلوك •  
ويجمله العالم المنتهى ، ويعجب به الطالب المبتدى • وترضاه خلائق العابد  
الناسك ولا يجه سماع الخليل الفاتك • ويتفخذه أهل البطالة والرفاهية سمرا ،  
ويبعده أولو الرأى والتبشير موعظة وعبرا » • ( ٤٢ ) •

خامساً : عدم مهادنة الحكام • ذلك أن آفة خطيرة من الآفات التى ابتلى  
بها التاريخ على مر العصور هى مهادنة كثير من الكتاب للحكام والسلاطين  
والملوك ، فيبرزون ما لهم من محاسن ويتسترون على ما لهم من عيوب • ومن  
أجل ذلك ربما يقلب بعضهم الحق باطلاً والباطل حقاً • والمعروف أن المقرئ  
دون مؤلفاته فى القرن التاسع الهجرى ، أى فى عصر اختلفت أمور طبقة  
المالكة الحاكمة ، واهتز نظامهم ، وفسدت أحوالهم ، وبدت صورتهم غير  
ما كانت عليه فى القرنين السابقين • ولكنه لم يضعف أمام بريق الجاه ، ولم  
يصغر أمام السلطين الذين عاصروهم والذين عرضوا عليه الوظائف  
والمناصب ، وإنما أثر فى مرحلة معينة أن يعتزل الخدمة الحكومية ويترك  
المناصب لراغبين فيها ، واختار المقرئ أن يقضى المرحلة الأخيرة من حياته  
عاكفاً فى بيته بالقاهرة على الاشتغال بالعلم والتأليف والكتابة ( ٤٣ ) • ولم  
يترك داره إلا ليتجه إلى مكة حيث أقام مجاوراً بضع سنوات قليلة ، وأصل  
خلالها الكتابة والتأليف ، وعاد بعدما إلى القاهرة مكياً على حياته العلمية •

وبذلك لم يسمح المقرئ لنفسه أن يكون عبداً للسلطان أو أسيراً  
للوظيفه • الأمر الذى جعله حراً فيما يكتب • وبالتالي فإنه لم يكن يتحرج  
من نقد الأوضاع القائمة ، وكشف النقاب عن أوجه الفساد فى جهاز الدولة ،

واللقاء المسئولية على عاتق السلاطين والحكام . من ذلك انه في حوادث سنة ٨٢٢ هـ يتحدث عن جشع السلطان يرميها وتطرفه في سياسة الاحتكار وانزال المظالم بالتجار . حتى حل بالناس بلاء لا يمكن حكايته » (٤٤) . وفي حوادث سنة ٨٢٤ هـ ينتقد بشدة الخلل الذي اصاب نظام الحكم وجهاز الحكومة « فتنابيت المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الامر واستخفاف العامة برأعيها » . . . (٤٥) . وهكذا نلمس في المقرئى قلما منطلقا وفكرا حرا .

على ان اهم ما امتاز به منهج المقرئى في كتابة التاريخ هو عنايته بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث يستطيع ان يتنوق القارئ اللامح في كتاباته طعما جديدا ليس له نظير في كتابات كثيرين من مؤرخي العصور الوسطى بوجه عام .

ويركز معظم الباحثين تفسيرهم لعناية المقرئى بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية في صلته بابن خلدون وتأثره به . ذلك انه من المعروف ان المقرئى كان واحدا من تلاميذ ابن خلدون المقرئين اليه ، المتصقين به ، المتأثرين بأرائه وأفكاره . وهو عندما يشير في كتاباته الى ابن خلدون ، فانه يقول « قال لي شيخنا الأستاذ ابو زيد عبد الرحمن بن خلدون ، رحمه الله تعالى » . . . (٤٦) .

ولكن علينا ان نذكر ان عظمة ابن خلدون في الفكر الاقتصادي الاجتماعي تنبع - بصفة رئيسية - من فلسفته لهذا الفكر في مقدمته الشهيرة . فاذا تركنا المقدمة وعكفنا على دراسة تاريخ ابن خلدون المسمى ( العبر وديوان المبتدأ والخبر ) فانا لا نجد اثرا واضحا قويا لتطبيق الفكر على الواقع التاريخي . حقيقة ان ابن خلدون استشهد في نظرياته التي اتى بها في خلفته بأهمية عينية من واقع التاريخ ، ولكنه عندما انتقل الى تسجيل الاحداث التاريخية في الاجزاء التالية من كتابه ، غلب على منهجه طابع السرد التاريخي ، ولم

يحاول - إلا نادراً - الوقوف أمام الأحداث ليفسرها في ضوء النظريات الاجتماعية والقوانين الاقتصادية التي سبق أن أتى بها في مقدمته \* ومن هنا كانت أهمية ابن خلدون في مقدمته أكثر منها في تاريخه \*

أما المقرئ - وهو تلميذ ابن خلدون المعجب به المتأثر بأرائه - فإنه في رأينا فاق استاذَه في الجانب التطبيقي \* ومهما يقل من أن المقرئ استقى من ابن خلدون اهتماماته بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية في التاريخ ، فإنه لا بد وأن يكون لديه هو نفسه الاستعداد والحاسة التي جعلته يطور تلك الجوانب ويجيد تطبيقها في تسجيل أحداث التاريخ \* وبعبارة أخرى ، فإننا نرى من المبالغة أن ننسب كل ما نظمسه في كتابات المقرئ من اتجاهات اجتماعية واقتصادية الى مجرد تأثره ابن خلدون وأرائه ، دون أن نعمل حساباً لظفرة المقرئ واستعداداته العقلية والنفسية \* ففى حقل الدراسات التاريخية بالذات لا يكفى التعلم لكى يخلق من المتعلم مؤرخاً ناجحاً ، وإنما لا بد من حسن الاستعداد وتوافر الحاسة التاريخية الموهبة عند من يريد أن يبرز فى حقل التاريخ \* والمتتبع لكتابات المقرئ ، المدقق فى عباراته ، المتأمل فى آرائه وأفكاره ، يلمس حاسة تاريخية موهبة تابعة من داخله ، مكنته من ربط الأسباب بالنتائج ، ومن تفسير الروابط بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتطورات السياسية والادارية \* كل ذلك فى يقظة وسرعة بديهة ، وقدرة نابغة على الالتقاط والربط والتعليل \* ان تلميذ ابن خلدون الذين التقوا وأعجبوا به واخذوا عنه كثيرون ، ولكن احدهم لم يصل الى ما وصل اليه المقرئ من تفوق وإبداع ، والسرد فى ذلك يرجع الى المقرئ نفسه وليس الى ابن خلدون \*

وعندما نقول أن المقرئ تمتع بحاسة اقتصادية اجتماعية ظهرت واضحة بين ثنايا كتاباته التاريخية ، فإن علينا أن نذكر أن مؤلفات المقرئ الرئيسية ارتبطت أساساً بمصر وتاريخها \* وقد عبر عن شعوره نحو مصر

وارتباطه بها ، وحبه لها ، وحرصه على تسجيل تاريخها وأخبارها فقال «هى مسقط رأسى وملعب أترابى ، ومجمع ناسى ، ومغنى عشيرتى وحامتى ، وموطن خاصتى وعامتى ، وجوؤى الذى ربي جناحى فى وكرة ، وعش ماربى ، فلا تهوى الأنفس غير نكره » ولازلت مذنوت العلم ، واتانى ربي المظانة والفهم ، أرغب فى معرفة أخبارها ، وأحب الإشراف على الاعتراف من أبارها ، وأهوى مساءلة الركبان عن سكان ديارها .. » (٤٧) . وهكذا فأننا فى كلالنا عن الاتجاهات والملمسات الاجتماعية والاقتصادية فى كتابات المقرئى ، علينا أن نوضح من البداية أنها ترتبط أساسا بمصر .

ومن ناحية أخرى فأننا عندما نقول ان الحاسة الاقتصادية والاجتماعية عند المقرئى برزت فى علاجه لتاريخ مصر ، فأننا نذكر مرة أخرى بأنه عاش فى عصر سلاطين المماليك ، وأنه اختص هذا العصر بالذات بقسط كبير من عنايته .

وقد سبق أن أوضحنا أن مصر فى ذلك العصر كانت قلب العالم الاسلامى النابض بالحياة والتيارات الحضارية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفنية وغيرها .

وكان من الطبيعى أن يحظى النشاط الاقتصادى بالذات بعناية خاصة من الباحثين فى عصر سلاطين المماليك ، وهو العصر الذى تميز بازدهار التجارة والانتعاش الاقتصادى والثراء الفاحش . ذلك أن قيام دولة سلاطين المماليك جاء مصحوبا بتسلط التتار على طرق التجارة الرئيسية بين الشرق والغرب ، وأهمها طريق الخليج وطريق سمرقند البرى الى بغداد ، والطريق الممتد الى حوض نهر الفولجا وجنوب روسيا . ونجم عن هذه الظاهرة أنه لم يسلم من سيطرة التتار على طرق التجارة الكبرى بين الشرق والغرب سوى طريق البحر الأحمر ومصر فكانت توابل الشرق وحاصلاته تصل الى ميناء عيذاب أو القلزم ، ومنهما عبر صحراء مصر الشرقية الى مجرى نهـر

الذيل ، لتتجه فيه الى حوالى مصر على البحر المتوسط ، وبخاصة الاسكندرية ودمياط . وهناك ينتظرها تجار ايطاليا والغرب الأوروبى ليحصلوها الى بلادهم .

وقد ترتب على هذه الأوضاع الجديدة التى آلت بطرق التجارة العالمية بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى ان احتكر سلاطين الممالك تجارة الشرق ، لانه لم يعد هناك طريق آمن بعيد عن عبث القطار سوى الطريق المار بدولتهم وأراضيهم . وهكذا جنى سلاطين الممالك ثروة طائلة وتحكموا فى اثمان كثير من السلع وبخاصة التوابل واللفل ، واكتظت القاهرة ودمياط والاسكندرية بالأسواق والمؤسسات التجارية الكبرى - كالبخانات والفنادق والوكالات - التى تستقبل التجار على اختلاف أجناسهم ومطعمهم ، والبضائع على تنوع اصنافها والوانها . هذا فى الوقت الذى حرصت القوى التجارية الكبرى - وبخاصة فى ايطاليا وجنوب أوروبا - على تدعيم علاقاتها الاقتصادية مع سلطنة الممالك وحماية مصالح تجارتها ورعاياها ، فاكثرت من عقد المعاهدات والاتفاقيات التجارية مع سلاطين الممالك لهذا الغرض ، كما سبق ان اشرنا .

والذا كان بعض مؤرخى مصر فى عصر سلاطين الممالك قد اشاروا الى النشاط الاقتصادى فى ذلك العصر ، فان اشاراتهم جاءت عابرة سريعة متناثرة ، وربما غير مقصودة ، يقلب عليها الطابع العشوائى ، فهى تاتى بين ثنايا سردهم للأحداث السياسية دون ان تكون هدفا فى حد ذاتها . اما المقريزى فله مكانة خاصة لانه افرد للحياة الاقتصادية اجزاء معينة من مؤلفاته مستهدفا اياها بالذات . وجاء ذلك لما فى صورة كتب قائمة بذاتها أو فى صورة فصول وابواب مستقلة داخل الموسوعات التى دونها ، وبخاصة كتاب ( المواعظ والاعتبار ) . هذا الى ان المقريزى عايش مرحلة خطيرة فى تاريخ بولة سلاطين الممالك ، هى مرحلة الخلل فى اجهزة دولة دخلت فعلا

مرحلة الخريف من صمرها ، فزأى بعينه واس يحاسته التاريخية المرفسة  
عظمة النشاط الاقتصادي في دولة سلاطين الممالك من ناحية ، ويدايات الانحراف  
في اوضاع الدولة من ناحية اخرى ، مما مكنته من المقارنة والتقد ، حتى وضع  
يديه على اسباب الهداء وحاول أن يقترح العلاج .

ونستطيع أن نصف جهود المقرئ في علاج التاريخ الاقتصادي لمصر في  
عصر سلاطين الممالك في قسمين : القسم الأول ينصب على موارد الثروة في  
مصر - زراعية وصناعية وتجارية ، وما يرتبط بها من وصف للمؤسسات  
الاقتصادية من ناحية ونشاط اقتصادي واسع من ناحية اخرى . والقسم  
الثاني عبارة عن دراسات ناقدة لمظاهر واسباب عدم الاستقرار الاقتصادي ،  
الذي اخذت تعاني منه دولة سلاطين الممالك في عصر المقرئ بالذات .

اما عن موارد الثروة في مصر ، فالمعروف عن هذا البلد انه ظل طوال  
تاريخه يعتمد اعتمادا اساسيا على الزراعة ، وعلى نهر النيل في نشاطه  
الزراعي ، لذلك نرى المقرئ يركز عند كلامه عن الحياة الاقتصادية في  
مصر على اهمية نهر النيل ، وماله من مزايا وصفات ، فيقول ان شرب ماء  
النيل ينسى الغريب وطنه ، وينكر بعض الاحاديث النبوية في فضل نهر النيل  
وبركته ، ويشير الى فيضان نهر النيل وزيادته ، ثم الى الملقبيس المقامة عليه  
لقياس منسوب المياه فيه ، والى الخلجان التي تخرج من نهر النيل لتحمل الماء  
فيها « يمينا وشمالا الى البلاد البعيدة عن مجرى النيل » ويوضح ان هذه  
الخلجان مرتبطة بمجموعة من الجسور تفتح عندما يفي النيل وتنتهي زيادته  
في وقت الفيضان .

وينتقل المقرئ بعد ذلك الى « ذكر نزول الغرب بريف مصر واتخاذهم  
الزرع معاشا » ويتتبع خراج مصر حتى بلغ خمسة ملايين دينار في عهد  
الافضل - ابن امير الجيوش بدر الدين الجمالي - في العصر الفاطمي : وهنا  
يوضح المقرئ حقيقتين على جانب من الاهمية : اولاهما ان كتاب الخراج في

مصر كانوا غالبا من النصارى الاقباط لخبراتهم فى أمور المحاسبة من جهة ودرايتهم بأوضاع البلاد من جهة أخرى - أما الحقيقة الثانية فهى أن الدورات الزراعية وما يرتبط بها من تحديد مواسم الزراعة وموائمتها والاعتمادات الرسمية وغير الرسمية الخاصة بها ظلت تتم وفق التقويم القبطى - وهو الأمر المتعارف عليه بين المزارعين فى مصر حتى اليوم - نظرا لارتباط هذا التقويم بالشمس وبثباته وعدم تعرضه للتغيرات التى يتعرض لها التقويم الهجرى المرتبط بالقمر (٤٨) •

ويوضح الميرزى أن مصر لم تعرف النظام الاقطاعى فى حياة الأرض وزراعتها حتى نهاية العصر الفاطمى ، فيقول « وأعلم أنه لم يكن فى الدولة الفاطمية بديار مصر ، ولا فيما قبلها من دول أمراء مصر - لمساكن البلاد أقطاعات ، بمعنى ما عليه الحال اليوم أجناد الدولة التركية » (٤٩) • ومن الثابت أن صلاح الدين هو أول من طبق هذا النظام فى مصر ، فوزع أراضي مصر الى أقطاعات بين الأمراء مقابل قيامهم بالخدمة العسكرية وأعداد الجند والفرسان اللزمين للقتال ، وبذلك أقام جيشا كبيرا بأقل نفقات ممكنة (٥٠) •

ويوضح الميرزى حقيقة خطيرة ، هى أن أراضي مصر الزراعية صارت كلها فى عصر سلاطين المماليك لطيفة الحكام من المالكين أنفسهم ، فقسمت الى أربعة وعشرين قيراطا ، اختص السلطان منها بأربعة قيراط ، واختص الأمراء بعشرة قيراط ، والأجناد بعشرة قيراط (٥١) • على أن زمام الأرض فك وعدل أكثر من مرة فى عصر سلاطين المماليك ، وهى العملية التى أطلق عليها اسم ( الروك ) ويشير الميرزى الى الروك الحسامى الذى أجراه السلطان حسام الدين لاجين سنة ٦٩٧ هـ (١٢٩٨ م) ، والروك الناصرى الذى تم فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٥ هـ (١٣١٥ م) (٥٢) أما الأمراء الممسنون الذين لا يتحملون تبعات الاقطاع ، فاعتاد سلاطين المماليك أن يمحوهم بدل الاقطاع رواتب نقدية تخصص لها



جهات معينة ، يتناول المقطع نصيبه منها . وينكر المقرئى أنه جاء وقت غدت فيه معظم الضرائب والمكوس المفروضة فى مصر « عليها » قطاعات الأمراء والأجناد « (٥٣) » .

ويتكلم المقرئى عن مال مصر - أى دخلها - فيقسمه الى قسمين : مال خراجى ومال هلالى . فالمال الخراجى ما يؤخذ مسانعة من الأراضي التى تزرع حبويا ونخلا وعقبا وفاكة ، وما يجبى من الفلاحين على سبيل الهدايا العينية ، مثل الغنم والنباج والكشك ، وغير ذلك « من طرف الريف » لما المال الهلالى ، فيقصد به المقرئى الضرائب والمكوس غير الشرعية وقال أن « أول من أحدث مالا سوى الخراج بمصر هو أحمد بن محمد بن عدير ، لما ولى خراج مصر بعد سنة خمسين ومائتين » (٥٤) . وقد عرف المال الهلالى فى أول الأمر بالمرافق والمعاون ، ولكن كثيرا من الحكام الذين تعاقبوا على مصر رغبوا عن المال الهلالى ، لما فيه من خروج على الشرع ، وتحميل الناس والرمايا أكثر من طاقتهم . ومن هؤلاء أحمد بن طولون الذى اسقط المرافق والمعاون بعد أن بلغت حصيلتها فى مصر على عهده مائة ألف دينار كل سنة . ويمضى المقرئى فى هذا البيان الطريف ، فيقول أن الأموال الهلالية أعيدت فى أيام الدولة الفاطمية عندما ضعفت الدولة وأهتز كيانها الاقتصادي واشتدت حاجتها الى المال . وظلت هذه الأموال قائمة حتى ألغاه صلاح الدين ، وكتب عنه القاضي الفاضل مرسوما بذلك (٥٥) .

ومع قيام دولة سلاطين المماليك عاد المال الهلالى الى الظهور تحت اسم « الحقوق والمعاملات » . على أن بعض سلاطين المماليك - « اعتبرارا من الظاهر ببيرس - اتجهوا نحو ابطال هذه المكوس وأن كان يبدو أن ابطالها تم تدريجيا . وينكر المقرئى « أن آخر ما أدركنا ابطاله ضمان الاغانى وضمان القراريط فى سنة ثمان وسبعين وسبعمئة على يد الملك الاشرف شعبان ابن حسين » (٥٦) . ويشرح المقرئى ضمان الاغانى ، فيصفه انه كان بلاء عظيم

وأنه عبارة عن أخذ مال - أو ضريبة - من النساء البغايا ، فإذا دفعت أحداهن المال المقرر إلى الضامنة ، وسجلت اسمها عندها ، لا يستطيع أحد منعهن من مزاوله الفاحشة \* ومن ناحية أخرى ، كان لا يجوز لأحد إقامة فرح باغان دون دفع رسوم معينة لضامنة الاغانى « ومن فعل فرحا باغان أو نفس امراته من غير إذن الضامنة حل به بلاء لا يوصف » أما ضمان القراريط فيعسرفه المقريزى بأنه كان يؤخذ من كل من باع ملكا ، عن كل ألف درهم عشرون درهما (٥٧) \*

أما هن الصناعة ، فيستفاد مما ذكره المقريزى فى سياق وصفه لأسواق القاهرة تنوع الصناعات وكثرتها معجوبتها \* ومن أهم هذه الصناعات صناعة الشمع الذى كان يباع بسوق الشماعين ، وصناعة المعادن - ومنها الحلى الدقيقة - مثل « الخواتيم وفصوص وأساور النسوان وخلخيلهن وغير ذلك » وكانت تباع فى سوق القفصيات حيث كان يضعها الباعة فى أقفاص صفار من حديد مشبك ليعاينها المشترون \* ويرتبط بالمعادن أيضا صناعة الأسلحة - كالقسي والتشاب والزرديات - وكانت كلها تباع بسوق السلاخ \* أما المهاميز فكانت تصنع وتباع بسوق المهاميزيين \* ويقول المقريزى أنه أدرك الناس وهم يتخذون المهامز كله - قالبه وسقطه - من الذهب الخالص ، ومن الفضة الخالصة ، (٥٨) هذا عند سوق الخراطين الذى كانت تصنع وتباع فيه السكاكين ونحوها (٥٩) \*

كذلك انتعشت فى مصر فى ذلك العصر صناعة التكفيت وهى تطعيم معدن بمعادن آخر \* ووجد لهذا الصناعة بالقاهرة سوق كبير هو سوق الكتفنيين ، وصفه المقريزى ، فقال أن به « عدة حوائث لعمل الكتف ، وهو ما تطعم به أواني النحاس من الذهب والفضة \* وكان لهذا الصنف من الأعمال بديار مصر رواج عظيم ، وللناس فى النحاس المكفت رغبة عظيمة \* فلا تكاد دار تخلو بالقاهرة ومصر من عدة قطع نحاس مكفت \* ولا بد أن يكون فى

شورة العروس دكة نحاس مكفت \* والدكة عبارة عن شيء شبه البهرير يعمل من خشب نطمع بالعاج والابنوس ، أو من خشب مدهون ، وفوق الدكة تست طاسات من نحاس أصفر مكفت بالفضة ٠٠ (٦٠) .

ومثل هذا يقال عن صناعة الجلود ، فقد وصف القرىزى سوق اللجمين بالقاهرة فقال أنه كانت تصنع وتباع فيه « آلات اللجم ونحوها مما يتخذ من الجلد ، ويرتبط بها السروج التى كانت تصنع من أصفر وأزرق \* أما القضاة ورجال العلم والدين فكانوا يفضلون السروج التى تصنع من الجلد النلاغرى الأسود ، ومن الجلد البلفارى أيضاً كانت تصنع الأخفاف المتأزاة التى يلبسها السلطان والأمراء فى أقدامهم (٦١) » .

أما صناعة الأخشاب فقد تنوعت ، فمنها ما يرتبط بالابواب والنوافذ ومنابر المساجد ومعظمها كان يحلى بالمفر ، ومنها ما يرتبط بالصناديق والأسرة والخزائن - وكثير منها مطعم بالعاج - وكانت تباع فى سوق الصناديقين بالقاهرة (٦٢) .

واشتهرت فى مصر عدة مراكز لصناعة المنسوجات والأقمشة ، منها تنيس ودمياط \* ويصف القرىزى تنيس فى صدر الإسلام بأنها كانت مدينة كبيرة « بها يحاك ثياب الشروب التى لا يصنع مظهرها فى الدنيا ، كما يصنع فيها للخليفة ثوب يقال له البينة ، لا يدخل فيه من الغزل - سداء ولحمة - غير أوقيتين ويصنع ياقية بالذهب بصناعة محكمة لا تحوج إلى تفصيل ولا خياطة ٠٠ وليس فى الدنيا طراز ثوب كتان ، يبلغ الثوب منه - وهو ساذج بغير ذهب - مائة دينار عينا غير طراز تنيس ودمياط » (٦٣) \* وأما الثياب المصنوعة فى الاسكندرية فقد وصفها القرىزى بأن « لا نظير لها ، وتحمل الى اقطار الأرض » (٦٤) \* وتشهد أسماء بعض الأسواق فى عصر القرىزى - بسوق الجوخيين وسوق الشرايشيين ، وسوق الحريريين وسوق الغرايين ٠٠ على نشاط وتجارة الأقمشة وما يرتبط بها من ملابس وفراء وأجواخ (٦٥) .

وهناك صناعات أخرى غذائية متفاوتة الأهمية ، أشار إليها المقرئى ضمن تتبعه للنشاط الاقتصادى فى مصر . ولعل أهم هذه الصناعات صناعة السكر . يذكر المقرئى أنه كان فى سمهود سبعة عشر معصرا لتعصير القصب كما كان فى ملوى عدة معاصر (٦٦) وكان يرتبط بهذه المعاصر - التى انتشرت فى كافة أنحاء البلاد - مطابخ لصناعة السكر الذى اشتهر الاقبال على استهلاكه نتيجة لحياة الترف التى اشتهرت بها مصر فى تلك العصور . لا أدل على كثرة استهلاك السكر لعمل الحلوى عندئذ ، مما ذكره المقرئى من أن استهلاك السكر على أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون بلغ فى شهر رمضان وحده - من عام ٧٤٥ هـ - ثلاثة آلاف قنطار ، قيمتها ثلاثون ألف دينار ، منها ستون قنطارا كل يوم أيام رمضان يرسم الدور السلطانية (٦٧) .

ومهما يكن للزراعة والصناعة من شأن فى الحياة الاقتصادية فى مصر على عصر سلاطين المماليك ، فانه مما لا شك فيه أن التجارة كانت المصدر الاول للثراء الكبير الذى ائصف به ذلك العصر ، والذى مكن سلاطين المماليك من تحقيق مشاريعهم الكبرى فى الخارج والداخل . ويشير المقرئى - بين ثانيا كتاباته - إلى مدى عناية سلاطين المماليك بتشجيع التجارة عن طريق تأمين الطرق ، وتوفير السلامة للتجارة ، وإقامة المؤسسات التجارية فى المدن لينزل فيها التجار الوافدون على البلاد ، ويباشرون منها نشاطهم ومعاملاتهم التجارية . من ذلك ما يذكره المقرئى من تولد السلطان المنصور قلاوون إلى القوى الإسلامية فى حوض البحر الأحمر - مثل ملوك اليمن وأمرأء الحجاز - وأكرامهم وأرسال الهدايا اليهم ، ليسهلوا مرور التجار ببضائعهم إلى مصر . (٦٨) هذا بالإضافة إلى ما يذكره المقرئى عن حرص سلاطين المماليك على سلامة طرق التجارة وتأمينها ، حتى أنه عندما اشتد القتال فى صحراء عيذاب بين عرب جهينة وعرب رفاعة ، وأدرك السلطان المنصور قلاوون ما يترتب على ذلك من تهديد لأمن القوافل التجارية المتجهة من عيذاب

الى وادى نهر النيل ، اصدر السلطان امره الى الشريف علم الدين صاحب  
سواكن « بأن يوفق بينهم ولا يعين طائفة على اخرى ، خوفا من فساد  
الطريق » (٦٩) .

وهناك اشارات عديدة فى مختلف مؤلفات المقرئى توضح دور مصر  
فى التجارة العالمية ، وأنها كانت مقصد التجار من الشرق والغرب \* من ذلك  
ما يقوله من أن تجار الهند واليمن والحبشة كانوا يزدنون فى البحر الى  
عيناب ، ثم يسلكون صحراء مصر الشرقية الى قوص ، ومنها يتجهون  
فى النيل الى القاهرة يحملون احمال البهار كالفرقة والغفل ونحو ذلك (٧٠)  
ويبدو أن طريق عيناب - قوص اعمل بعد طرد الصليبيين من الشام وزوال  
خطرهم عن شمال البحر الاحمر ، فصارت المتاجر تأتى فى البحر الاحمر الى  
القازم ، ومنها بطريق القوافل الى القاهرة \* اما من ناحية الجنوب ، فكان ثغر  
مصر الرئيسى على النيل مدينة أسوان التى قال عنها المقرئى أن «بها تجارات  
وبضائع تحمل منها الى النوبة » (٧١) على أن ثغر أسوان لم يكن باب مصر  
الوحيد على افريقيته ذلك العصر وإنما كانت هناك نسبة كبيرة من تجار مصر  
مع غرب افريقية وبلاد السودان الغربى وافريقية الوسطى ، تصل الى مصر  
بالقوافل عن طريق الصحراء الغربية الى قوص او الى الجيزة \* وهناك طريق  
شهير كان يسلكه الحجاج والتجار من بلاد السودان الغربى الى مصر - هو  
طريق غات - يبدأ من مدينة غات فى حوض نهر النيجر ، وينتهى عند الامرام  
بالجيزة \* وقد عرف تجار تلك الجهات باسم الكارم او الكارمية نسبة  
الى مملكة الكارم ، كما عرفوا باسم التكرور نسبة الى مملكة التكرور ، وهما  
من ممالك السودان الغربى الإسلامية ، فى ذلك العصر (٧٢) وكان هؤلاء  
التجار يجلبون الى دولة سلاطين الممالك بضاعة من اخطر البضائع التى  
قامت عليها عظمة دولة واستعدوا منها ثروتهم ، وهى التوابل والغفل والبهار  
والبخور والقرفة . وكلها اصناف اشدت تهافت الاوربيين عليها ، وبيع  
فيها التجار الغربيون الاثمان المرتفعة (٧٣) \* يقول المقرئى « كان تجار

الكارم بمصر حينئذ في عدة وأقرة ، ولهم أموال عظيمة ، كذلك أشار  
المقريزي إلى أن سلاطين المماليك كانوا يقتضون المال منهم أحيانا ، إذا  
اضطرتهم الظروف إلى ذلك ، (٧٤) ، ولا يدل على الزيادة - حجم جالية  
التكرارة بمصر من أنهم ألبتوا مدرسة للمالكية عرفت بمدرسة ابن رشيقي ،  
غدت مركزا لطلاب العلم الوافدين من بلاد التتار ، ويذكر المقريزي أن  
الخبرين من أثرياء التكرارة اعتادوا أن يعمثوا لتلك المدرسة بالمال  
والتبرعات (٧٥) .

ومن ناحية أخرى ، فإن بعض التكرارة في مصر كانوا على درجة  
شديدة من الفقر ، هؤلاء حظوا بعطف سلاطين المماليك ، حتى أن المقريزي ذكر  
أن الملك السعيد بركة خان - ابن السلطان الظاهر بيبرس - « عمل للتكرارة  
خوانا حضره كثير من أهل الخير » (٧٦) .

أما تجارة مصر مع أوروبا ودول حوض البحر المتوسط ، فكانت أهم  
شغورها نسياط والإسكندرية . وقد ظلت نسياط ميناء مصر الأول على البحر  
المتوسط - أو بحر الروم - طوال الشطر الأول من العصور الوسطى ،  
الامر الذي عرضها لعدة هجمات صليبية ، وبخاصة بعد طرد الصليبيين من  
الشام . ويذكر المقريزي أنه بعد حملة لويس التاسع على مصر - وهي الحملة  
التي انتهت بسقوط الدولة الأيوبية وقيام دولة سلاطين المماليك في منتصف  
القرن السابع الهجري ( الثالث عشر للميلاد ) - « اتفق أرباب الدولة بمصر -  
وهم المماليك البحرية - على تخريب مدينة نسياط ، خوفا من حسيب الفرنج  
التي سرت أخرى ، فسيروا إليها الحجارين والقلعة ، فوقع الهدم في أسوارها  
يوم الاثنين الثامن عشر من شعبان سنة ثمان وأربعين وستمائة ، حتى خرجت كلها  
ومحيت آثارها » (٧٧) وقد شهدت مدينة نسياط الجديدة في الداخل - بعيدة  
عن شاطئ البحر - فتقف المراكب التجارية بحداتها « وينقل ما فيها من  
البضائع في مراكب نيلية تعرف عند أهل نسياط بالجروم ، وأحدها جرم » (٧٨) .

ويبدو أن هذا الاجراء لم يؤثر في مكانة دمياط التجارية فاستمرت تقصدها سفن التجار الاوروبيين ، وجدت بها جاليات كبيرة لهم ، حتى أخذت الاسكندرية تحل محلها تدريجيا ، لتصبح في القرن التالي ميناء مصر الاول على البحر المتوسط . وقد زار المقرئى دمياط وأعجب بمنشأتها ، وقال إن دمياط الجديدة المستحدثة « صارت بلدة كبيرة ذات أسواق وحمامات وجوامع ومدارس ومساجد ، ودورها تشرف على النيل الاعظم ، ومن ورائها البساتين . وهي احسن بلاد الله منظرا » (٧٩) .

واما الاسكندرية فقد وصفها المقرئى بأنها « من اعظم مدائن الدنيا ، وافاض في سرد تاريخها القديم منذ الاسكندر الاكبر . وقد ازدادت مكانة الاسكندرية التجارية في القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - مما عرضها للحملة الحماليية التى شنها عليها بالرس لرزجنان ملك قبرص سنة ٧٦٧ هـ ( ١٣٦٥ م ) . ومع ذلك فإن هذه الحملة لم تؤثر في مكانة الاسكندرية بل على العكس ضاعفت من عناية سلاطين المماليك بها وتحولت الى نيابة يحكمها نائب عن السلطان بعد أن كانت ولاية على رأسها وال . وعلى أيام المقرئى في القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - شهدت الاسكندرية ازهى أيامها بسبب رواج تجارتها ، وصارت تقصدها سفن التجار البنائقة والجنوية والبيازنة وغيرهم (٨٠) .

وقد فضل التجار الاوروبيون الإقامة في المدن التجارية والثغور ، حيث كان لكل جالية اجنبية قنصل يشرف على مصالح افراد الجالية ، كما أخذت كل جالية لنفسها فندقا ينزل فيه افراد الجالية . وتمتع التجار الاوروبيون داخل قناديقهم بقدر كبير من الحرية ، فسمحت لهم حكومة دولة سلاطين المماليك باستحضار الخمر اللازمة لاستهلاكهم وانزالها في قناديقهم ، بعد دفع الضرائب الجمركية المستحقة عليها . ويبدو أن التجار الاوروبيين اسرقوا في استحضار الخمر ، إذ يروى المقرئى أن السلطان الصالح اسماعيل حاول ( ٢٠ - تاريخ الاسلام )

منعهم من الحضور الخمرى الى ثغر الاسكندرية \* ولكن حاكم الثغر اعترض على هذه الفكرة وقال ان الضرائب التى تحصل فى السنة من تلك الخمرى تبلغ اربعين الف دينار (٨١) \*

هذا عن التجارة الخارجية ، اما التجارة الداخلية ، فى ضوء كتابات المقرئى ، فمن الواضح انها انتعشت فى عصر سلاطين المماليك لارتباطها بالتجارة الخارجية من ناحية ، وبجالة الرواج الاقتصادى الذى شهدته البلاد فى عصر سلاطين المماليك من ناحية اخرى \* وتشهد على ذلك كثرة الاسواق والقياسر التى عددها المقرئى ووصفها أوصافا تنم عن الانتعاش والازدهار والرواج الذى صار مضرب الأمثال \* ويكاد المقرئى لا يذكر مدينة من مدن مصر الا ويشيد بأسواقها المعاصرة ، فاذا تعرض المقرئى لاسواق القاهرة ، اسهب فى تعدادها ، وانماض فى وصفها ، معبرا ليس فقط عن تاريخ كل سوق بل ايضا عما رآه بنفسه بوصفه شاهد عيان \*

من ذلك ما يقوله المقرئى فى وصف سوق اعقوبة : « وقد ابركت هذه المصافة بأسرها عامرة الحوانيت ، خاصة بأنواع المأكول والمشروب والامتعة ، تبهج رؤيتها ، ويعجب الناظر هيئتها ، ويمعن العاد عن احصاء ما فيها من الانواع ، فضلا عن احصاء ما فيها من الاشياء » (٨٢) واذا تكلم المقرئى عن القياسر ، اشار الى جمال بنااتها ، وكثرة ما فيها من حوانيت وتنوع ما فيها من بضائع : (٨٣) اما الفواكه على اختلاف انواعها - سواء المحلية او الواردة من بلاد الشام ، فقد خصص لها فندق دار الفتاح - تجاه باب زويلة - وبه « عدة حوانيت تباع فيها الفاكهة ، تذكر رؤيتها وشم عرقها الجنة الطيب وحسن مظهرها وثائق الباعة : هى تنضيدها واحتفائها بالرياحين والازهار ، وما بين الحوانيت مسقوف حتى لا يصل الى الفواكه حر الشمس » (٨٤) وقد شيدت للتجار المسلمين الواقدين من خارج البلاد الوكالات والخانات لينزلوا فيها ، ومنهم بضائعهم واموالهم تحفظ فيها ، حتى ينجزوا معاملتهم \*



ومن أشهر هذه الوكالات في عصر المقرئى وكالة قوصون ، التى يقول فيها « هذه الوكالة فى معنى المغنادق والخانات ، ينزلها التجار ببضائع بلاد الشام من الزيت والشيرج والصابون والدهن والفسق والجوز واللوز والخرنوب والرب ونحو ذلك » وقد أدركنا هذه الوكالة • وان رؤيتها من داخلها وخارجها لتدهش لكثرة ما هنالك من أصناف البضائع وازدحام الناس ، وشدة أصوات المعتالين عند حمل البضائع ونقلها لمن يبتاعها • • ( ٨٥ )

هذه هى بعض الملامح التى نستخلصها من كتابات المقرئى عندما يصف النشاط الاقتصادى ومظاهره فى مصر الاسلامية ، وبخاصة فى عصر سلاطين المماليك • على أن المقرئى لم يقف عند ذلك الحد ، وإنما انتقد كثيرا من الأوضاع الاقتصادية التى لمستها فى عصره ، والتى لم يرض عنها واعتبرها مظهرا للتردى وسببا للفساد الذى أخذ يستشري على أيامه • ذلك أن المقرئى المؤرخ - كما سبق أن أشرنا - عايش فترة انتقال خطيرة فى تاريخ دولة سلاطين المماليك ، فرأى آيات من أمجاد هذه الدولة - سجلها بأمانة والخلاص - ورأى بدور الخلل ، وقد أخذت تتطرق الى أجهزة الدولة ، وعلى رأسها الجهاز الاقتصادى • وكان أن حرص على أن يضع يده على الداء ويصف العلاج • فعبر بأمانه عن أسباب الخلل الاقتصادى ، وانتقد بشدة كثيرا من الأوضاع التى رآها بعينه وألمسها بنفسه •

وإذا كان صدق الحاسة الاقتصادية المقرئى ، جعله يدرك خطورة العامل الاقتصادى وأهميته فى تشكيل حياة البلاد والعباد ، فإن لهذه النظرة الناقبة بحت أشد ما تكون تركيزاً ووضوحاً فى كتابه « أغاثة الأمة بكشف الغمة » • ذلك أن المقرئى دون كتابه هذا من منطق اقتصادى بحت ، وفى ظل ظروف اقتصادية قاسية ، ومن واقع أزمة خانقة عايشها وقاسى منها ، ودفع فيها ثمنا باهظاً ترك أعماق الاثر فى نفسيته ووجدانه • ونعنى بهذه الأزمة المجاعة التى حلت بمصر ، واستمرت بصفة متقطعة بين سنتي ٧٩٦ ،

٨٠٨ للهجرة ، وما صاحبها من انتشار الطاعون في البلاد ، وهو الوباء الذي ذهب ضحيته آلاف الناس ، ومن جعلتهم ابنة المقرئى وحيثته . وهكذا فان المقرئى عندما عالج سوء الحالة الاقتصادية في كتابه « اغاثة الامة » ويحدث في اسباب الداء ، وقتش عن الدواء ، انما كان يكتب بأحاسيسه ، ويسجل ما رآه بعينه ، وما أحسنه بفؤاده ، وليس فقط ما سمعه بأذنيه .

وقد بدأ المقرئى كتابه هذا (٨٦) بالإشارة الى أن من أجل نعم الله - عز وجل - على الانسان أن ينير بصيرته ويطلعهم العلم والحكمة ، ليبين للناس اسباب ما نزل بهم من محن ، ويعرفهم كيف يكون الخلاص منها . ثم يوضح ذلك فيقول أن المحنة التي سبقت الإشارة إليها ، والتي تحت وطأتها وضع كتابه هذا - طال أمدها - وحل فيها بالناس من انزعاج البلاء والعذاب ما لا يوصف ، حتى ظن بعضهم أن لا أمل في الخلاص منها . ويصف المقرئى هؤلاء القانطين بأنهم « يامسبب الحوائث جاملون ، ومن روح الله أيسون » . ومن هذا المنطلق استهدف المقرئى من تأليف كتابه « اغاثة الامة » أن يوضح حقيقتين كبيرتين : -

الاول : « الأسباب التي نشأ منها هذا الامر العظيم ، وكيف تمادى بالبلاء والعباد هذا المصاب الشنيع » .

والثانية : « ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء » .

ويحاول المقرئى أن يخفف من وقع الأزمة على معاصريه ، فيوضح أن الانسان كثيراً ما يبالغ في الازمات التي يعاني منها في حاضره ، ويتصورها أثقل وطأة من كوارث الماضي ، كما يتوهم المستقبل أفضل من الحاضر فلذلك لا يزال الحاضر أبداً منقوصاً حقه مجزواً قدره ، لأن القليل من شره يربو كثيراً . . . وهذه العبارة يضعنا المقرئى امام حقيقة كثيراً ما تنفي عننا ، وهي أننا نبالغ في الصعوبات التي نواجهها في حاضرنا لانها ملموسة ،

ونتصورها أقدم مما تعرض له السابقون في الماضي ، وأنه لا يمكن أن يحدث في المستقبل ما يماثلها في قسوتها \* ولذا فإن الحاضر دائما « متوقفا حقه مجحودا قدره » على حد تعبيره \*

ويخلص من ذلك إلى أن الأزمة المعاصرة التي دفعت إلى الكتابة ليست الأولى من نوعها في تاريخ مصر وأهلها، وليست بحال من الأحوال أشد واقعا من غيرها ، وإن بدت كذلك في نظر المعاصرين \* ذلك أن ( القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخير ، إذ مقاساة اليسير من الشدة اشق على النفس <sup>الإنسان</sup> من تذكر الكثير مما سلف منها ٠٠ ) ( ٨٧ ) \*

ولكى يبرهن على سلامة وجهة نظره يتتبع الازمات الاقتصادية التي حلت بمصر منذ أقدم العصور \* ويرجع بذلك إلى ما قبل طوفان نوح عليه السلام ، ويتدرج إلى أن وصل إلى الأزمة الطاحنة التي حلت بالبلاد زمن يوسف الصديق عليه السلام \* وفي ظل الإسلام حدثت أول أزمة اقتصادية بمصر في سنة سبع وثمانين للهجرة. ، وإلى مصر يومئذ هو عبد الله بن عبد الملك بن مروان - الذي وليها من قبل أبيه الخليفة عبد الملك - « فتشامم به الناس ، لأنه أول غلاء وأول شدة رأها المسلمون بمصر » \*

ومنذ الفتح العربي الإسلامي لمصر حتى أيام المقيزي نفسه ، تعدد هذا المؤرخ نحو من عشرين أزمة اقتصادية ، تفاوتت في شدتها ، أرجع معظمها إلى قصور نهر النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان \* ورجع القليل منها إلى كثرة الاضطرابات ، وتعدد الفتن ، وعدم الاستقرار والأمن ، بسبب المصادمات بين طوائف الجند والامراء، وما صاحب ذلك من نهب الأسواق واختلال الأوضاع الاقتصادية ( ٨٨ ) وفي جميع الحالات وصف المقيزي بإيجاز ما كان يحدث في تلك الازمات أو الغلوات من ارتفاع في الأسعار ، ونقص في الاقوات ، وما كان يصاحب ذلك غالبا من انتشار الطاعون والوبئة الفتاكة، مما يزيد من وقع البلاء \*

ومما يسترعى الانتباه أن المقرئى عندما عدد فى كتابه « اغاثة الامة » ما حل بمصر من الغلوات (٨٩) وما نجم عن هذه الغلوات من محن وأوبئة ، فأنه لم يشر إلى الوباء الاسود الذى انتشر بمصر سنة ٧٤٩ هـ ( ١٣٤٩ م ) وهو وباء عالمى عرف فى مصادر تاريخ العصور الوسطى باسم « الموت الاسود » Black Death . ويعلم الاستاذان الجليلان اللذان قاما بتحقيق كتاب « اغاثة الامة » ذلك بأن المقرئى قصر بحثه فى هذا الكتاب على اخبار الوبئة الناجمة عن اسباب داخلية - قصور النيل وسوء الحكم فى مصر - فى حين أن وباء سنة ٧٤٩ هـ كان خارجى المصدر ، وفد على البلاد نتيجة العدوى التى زحفت من الشرق الاقصى على امتداد الطرق التجارية المتجهة غربا . واستمر هذا الوباء - الذى اجتاح الشرق الاوسط وأوربا - نحو من قرنين من الزمان حصد فيهما عدداً يترواح بين ثلث ونصف سكان البلاد التى انتشر فيها (٩٠) .

ومع ذلك فإن المقرئى تعرض لهذا الوباء بالتفصيل فى موضع آخر من مؤلفاته ، فقال فى كتابه « السلوك لمعرفة دول الملوك » عن اثر هذا الوباء (٩١) « ٠٠٠ وكان يموت بالقاهرة ومصر ما بين عشرة الاف الى خمسة عشرة الف الى عشرين ألف نفس فى كل يوم ٠٠٠ وكانت الحفرة يدفن فيها الثلاثون والاربعون وأكثر ٠٠٠ ومع ذلك غلام الدنيا جميعا ٠٠٠٠ » .

ومات الفلاحون بأسرهم فلم يوجد من يضم الزرع . وزهد أرباب الاموال فى أموالهم وتوقفت الاحوال بالقاهرة ومصر . وأبطل كثير من الناس صناعاتهم وانتدبوا للقراءة امام الجنائز ٠٠٠٠ ويطلت الانفراح والاعراس من بين الناس ٠٠٠ وفى ذلك قال بعض الشعراء المعاصرين :-

فهذا يوصى بأولاده	وهذا يودع أخوانه
وهذا يهوى أشغالـه	وهذا يجهن أكفاله
وهذا يصالح أعداءه	وهذا يلاطف جيرانه

وفى تتبعنا للمقريزى وهو يسرد اخبار الازمات الاقتصادية والغلات التى حلت بمصر نلحظ اشارات عابرة بين ثنائيا السطور توضح ما كان يتمتع به هذا المؤرخ من حاسة تاريخية مرهفة، وقدرة على تلمس الظواهر الاقتصادية وتحليلها والربط بينها \* فهو لا يقتصر على السرد ، وانما يعلق احيانا - بقدر ما يسمح به حجم كتابه الموجز - على الاحداث ، مبدئا ما يرتبط بها من مؤشرات اقتصادية متنوعة \* ومن ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ان المقريزى يبدى الملاحظات الآتية : -

١ - ان قصور النيل كان يصحبه فوراً الغلاء وارتفاع الاسعار ، وكانت اسعار صرف العملة اول ما يتأثر بهذه التطورات \* يقول المقريزى فى حديثه عن الغلاء الذى حدث سنة ٣٨٧ هـ ما نصه « فارتفعت الاسعار ، ووقفت الاحوال فى الصرف ، فان الدراهم المعاملة (٩٢) كانت تسمى يومئذ بالدراهم المزايدة والقطع ، فتعنت الناس فيها \* وكان صرف الدينار ستة وعشرين درهما منها \* فتزايد سعر الدينار الى ان كان فى سنة سبع وتسعين كل اربعة وثلاثين درهما بدينار \* وارتفع السعر وزاد اضطراب الناس ، وكثر عنقهم فى الصرف ٠٠٠٠ »

٢ - وكما هى العادة - فى كل زمان ومكان - كثيرا ما كان التجار والباعة يستغلون فرصة الغلاء لتحقيق مكاسب ضخمة \* من ذلك ما يذكره المقريزى عند وصفه للغلاء الذى حدث سنة ٦٩٦ هـ على عهد السلطان العادل كتبغا « وكثرت ارباح التجار والباعة ، وازدادت فولئدهم ، فكان الوجد من الباعة يستفيد فى اليوم المائة والمائتين، ويصيب الاقل من السوق ربحا فى اليوم ثلاثين درهما \* وكذلك كانت مكاسب ارباب الصنائع ، واكتفوا بذلك . طول الغلاء ٠٠ » ولم يفت المقريزى ان يوضح مدى ما اصاب هؤلاء المستغلين من بلاء انزله الله بهم - عقوبة لهم - حتى « اصيب جماعة كثيرة ممن ربح فى الغلال - من الامراء والجنود وغيرهم فى مدة الغلاء ، لما فى نفسه باقة من الافات ، او

باتلاف ماله المتلف الشنيع ، 'حتى لم ينتفع به ' . « (٩٣) » .

٣ - ان بعض هذه القلوات بلغ درجة من اللقوسة والشنّة جعلت الناس يأكلون القطط والكلاب « حتى قلت الكلاب ، قبيح الكلب ليؤكل بخمسة دنانير » بل يذكر المقيزي ان الحال تزايد الحيانا « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ، وتحزن الناس ، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ، ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب . فاذا مر بهم أحد القوما عليه ونشأه في اسرح رقت رؤسوا لدمه واكلوه » (٩٤) ويقول في وصف غلاء سنة ٥٩٦ هـ « وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بنى آدم من الجوع فكان الاب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تاكل ولدها » (٩٥) ومهما يكن في هذه الالودساف من مبالغة غير مستسافة ، فانها تشير الى مدى قسوة تلك الازمات .

٤ - لم يفت المقيزي ان يشير الى ان هذه المنكبات الاقتصادية التي حلت بالناس منذ أقدم العصور « انما تحدث من آفات سماوية » وان الله سبحانه وتعالى جعلها عقوبة للبشر « اذا خالفوا أمره ، واتوا محاربه ، ان يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم » (٩٦) ويبدو ان هذا التعليل كان بمثابة التفسير الاول الذي حاول به المعاصرون - حكاما ومحكمين - لتعليل المحن التي نزلت بهم . ولذلك كثيرا ما كان الناس في تلك الازمات يعطون توبيخهم ، فيكثر من الصلاة ، كما يلجأ الحكام الى اصدار الأوامر باراقة الصدور وتحريم تعاطيها في مختلف أنحاء البلاد ، اظهارا للتوبة (٩٧) .

٥ - ولكن الشعب - مع ايمانه بالله وقضائيه - لم يعف الحكام من مسئوليتهم ازاء هذه المحن . وكان يحدث في كثير من الحالات ان تثار الرعية (٩٨) وقد حدث أيام الغلاء سنة ٧٩٨ هـ ان هدد العوام المحتسب ، فاضطر الى الانقطاع في بيته لا يجرؤ على مغادرته خوفا من العوام . وقد تخوف السلاطين من قضية العوام فلجأ بعضهم عند حدوث غلاء الى الامر بجمع الفقراء ونوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والامراء ، بحيث يلتزم

كل منهم باطعام عدد معين (٩٩) وفي الغلاء الذي حدث سنة ٧٧٦ هـ ، أمر السلطان الأشرف شعبان « بجمع الفقراء ، وفقرهم على الأمراء ومياسير التجار » (١٠٠) .

ومع أن المقرئى نفسه يؤمن بأن المحن والكوارث الاقتصادية هي « عادة الله تعالى فى المخلوق » ، إذا خالفوا أمره واتوا محارمه « ومع أنه نص صراحة فى كل أزمة من الأزمات الاقتصادية أو الغلوات أن السبب الرئيسى فى حدوثها هو نقص النيل وعدم وفائه ، إلا أنه عند تعليقه للأزمة الطاحنة التى عاصرها سنة ٨٠٦ هـ - والتى فيها ألف كتابه « اغاثة الامة » - أرجع حدوث هذه الأزمة الى « ثلاثة أشياء لا رابع لها » على تعبيره هي : (١٠١) .

أولا : السبب الاول - ويعتبره المقرئى « أصل الفساد » - هو ولاية المخطط السلطانية والمناصب العامة بالرشوة - ومن هذه المناصب ما هو جليل كالوزارة والقضاء ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة ، الأمر الذى جعل ولايتها « لكل جاهل ومفسد وظالم وباغ » . وكان يكفى أن يتوصل أحد هؤلاء الى بعض رجال حاشية السلطان ويعدده بمال للسلطان على ما يريده من الاعمال ، حتى يتسلم ما كان يؤمله من منصب جليل على وجه السرعة . وغالبا ما يتولى منصبه الجديد وليس معه من المال ما يؤديه للسلطان وحاشيته وقام لوعده ، فيضطر الى الاستدانة ، ويمد يده الى أموال الزعرة ، ويتعسف فى ائصالها بالالتزامات ليحصل على ما يريد . فإذا كان صاحب الوظيفة متوليا عملا من أعمال الريف ، فانه يثقل كواهل الفلاحين بما يغرضه عليهم من ضيافات سنية وتقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك . ثم يمتص المقرئى فى شرحه وتعليقه ، فيقول انه لما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم . اختلت أحوالهم وهجروا الأرض « فقلت مجابى البلاد ومتحصلها نقلة ما يزرع بها ، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها ، لشدة اللوطة من الولاة عليهم » (١٠١) .

ثانيا : أما السبب الثانى الذى ذكره المقرئى لهذه الأزمة التى عاصرها سنة ٨٠٦ هـ

فيقول انه غلاء الاطيان . ذلك ان خدم الامراء ووكلائهم « احبوا مزيد القرية منهم ، ولا وسيلة اقرب اليهم من المال » فاستحضروا مستأجرى اراضى الامراء من الفلاحين وضاعفوا عليهم قيمة الايجارات عاما بعد عام ، حتى ان ايجار الفدان - بعد حوادث هذه الازمة - صار عشرة امثال ما كان عليه . وهكذا تضاعفت تكاليف الزراعة ، فى الوقت الذى اشتدت وطأة الامراء واصحاب الاقطاعات على « اهل الفلح وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت اكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت اكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الارض ، لموت اكثر الفلاحين وتشردهم فى الجبال من شدة السنين وهلاك الدواب »

ثالثا : أما السبب الثالث والآخر الذى علل به المقرئى حدوث تلك الازمة فهو رواج الفلوس . ويعنى بالفلوس هنا العملة النحاسية الصغيرة التى كثر استخدامها فى ذلك العصر ، حتى طغت على غيرها من الدنانير الذهبية والدراهم الفضية . يقول المقرئى ان « سنة الله فى خلقه وعادته المستمرة منذ كانت الخليفة الى ان حدثت هذه الحوادث » هى ان يكون الذهب والفضة فقط قاعدة التعامل بين الناس . ويعد دراهمة مفصلة يأتى بها المقرئى عن اصل النقود وتطورها قبل الاسلام ، وفى ظل الاسلام (١٠٣) يختص مصر بفصل خاص ، يستهل بالقول بان الذهب (١٠٤) ظل قاعدة التعامل الاقتصادى فى مصر « وسائر دولها جاهلية واسلاما » . وأما الفضة فكانت تستخدم فى مصر حليا واوانى ، وقد يضرب منها الشئ القليل للمعاملات اليومية المحدودة التى تحتاج اليها البيوت . وقد تزايد امر الدراهم الفضية منذ ايام الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله . ومنذ ذلك الوقت ضربت الفضة نقودا فى مصر ، وازداد تداول الدراهم الفضية . وهكذا - حتى كان عهد السلطان الكامل محمد الايوبى ، فضربت سنة ٦٢٢ هـ دراهم مستديرة اطلق عليها اسم الكاملية - ثلثاها فضة والثلث نحاس . ولم تلبث هذه الدراهم ان حلت محل الذهب فى



التعامل ، وانتشر استعمالها في مصر والشام بقية العصر الإيوي ، ثم في عصر الماليك « وصارت المبيعات الجليظة تباع وتقوم بها ، ولها تسب عامة إيمان المبيعات وقيم الاعمال ، وبها يؤخذ خراج الارضين وأجرة المساكن وغير ذلك » (١٠٥) .

وأما الفلوس النحاسية فيذكر المقرئ أنها خصصت للمحقرات من الأشياء ، أي للتعامل في الأشياء الثافهة التي لا تسمو في قيمتها إلى أن تباع بدهم أو بجزء منه . وقد كثر ضرب الفلوس منذ أيام الكامل الإيوي ، بحيث كان الدرهم الكامل يصرف بثمانية وأربعين فلساً . ومع تتابع الازمات ، لكثرت سلاطين الماليك من ضرب الفلوس ، فكثرت وخف وزنها حتى صار التعامل بها منذ سنة ٦٩٥ هـ يتم بالميزان ، بحيث يكون الرطل منها بدهمين « وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزناً لاعدداً » (١٠٦) . وهكذا حتى كانت أيام السلطان الظاهر بريق . فأكثرت ضرب الفلوس النحاسية « وبعت إلى بلاد المغرب لجلب النحاس الأحمر » لضربها ، واتخذت الاسكندرية نادر ضرب لعمل الفلوس ، « فكثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة ، وراجت رواجاً صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد » .

هذه هي الأسباب الثلاثة التي علل بها المقرئ الأزمة الاقتصادية ، التي تعرضت لها مصر سنة ٨٠٦ هـ ، والتي دون كتابه « أغاثة الأمة » تحت وطائها . وتحليل الأسباب التي نكرها المقرئ لتلك الأزمة ، نجد انه جمع بين امرين : أولهما الأزمة الاقتصادية التي تعرضت لها البلاد سنة ٨٠٦ هـ ، وهذه حدثت مثل غيرها من « الفلوات » السابقة بسبب قصور النذل . يقول المقرئ ما نصه « قصر مد النذل في سنة ست وثمانمائة ، فشنع الأمر ، وارتفعت الأسعار ، حتى تجاوز اربب القمح اربعمئة درهم ، وسرى ذلك في كل ما يباع من مأكول ومشروب وملبوس . وتزايدت أجر الأجراء - كالبناء والفعلة وأرباب الصنائع والمهن - تزايداً لم يسمع بمثله فيما يقرب من هذا الزمن » .

١٠ أما الأمر الثانى فهو اختلال أوضاع الدولة إداريا واقتصاديا ، الأمر الذى جعل الأزمة لا تتفجر رغم زوال سببها الطبيعى المرتبط بنهر النيل .

ففى سنة ٧٠٧ هـ « جاء الغوث من عند الله تعالى ، فكثر زيادة النيل ، وعم النفع به الأقاليم » ومع ذلك فإن الأوضاع ظلت سيئة على ما هى عليه ، مما جعل المقرئ يقول « ونحن الآن فى أوائل سنة ثمان وثمانمائة ، والأمر فيها من اختلاف النقود ، وقلة ما يحتاج إليه ، وسوء التدبير ، وفساد الرأى ، فى غاية لامرئ وزاءها من عظيم البلاد وشنيع الأمر » ( ١٠٧ ) .

والواقع أنه إذا كان قصور نهر النيل هو المسبب الرئيسى فى انقذات ، والازمات التى تعرضت لها مصر فى عصر سلاطين المماليك - وقبل عصر سلاطين المماليك - إلا أننا فى ضوء كتابات المقرئى نلمس أسبابا أخرى أخذت تبدو فى أفق القرن التاسع الهجرى ، الخامس للميلاد - أى على عصر المقرئى نفسه - أدت الى ارتباك اقتصاد البلاد وازدياد الغلاء . وهذه هى الأسباب التى ذكرها المقرئى ، واعتبرها أهم الفساد وأصل البلاد .

وهنا ينبغى أن نشير الى الفارق الواضح بين السبب الطبيعى المرتبط بقصور النيل والذى كثيرا ما ترتبت عليه ازمات طاحنة - وبين الأسباب الأخرى التى فسرها المقرئى سوء أوضاع البلاد والعباد سنة ٨٠٨ هـ . فبالجانب الأول المرتبط بقصور النيل - مع قسوته وشدته وخطورة آثاره - يشكل سببا طارئا مؤقتا لا يلبث أن يزول بعد عام أو أكثر بارتفاع منسوب المياه فى نهر النيل ، وعندئذ يعود الرخاء ، وتعود الحياة الاقتصادية - وغير الاقتصادية - الى طبيعتها بالتدريج .

١١ أما الأسباب الثلاثة التى ذكرها المقرئى ، وفسرها فى ضوءها سوء الأوضاع سنة ٨٠٨ هـ فترجع فى جوهرها الى الفساد الذى أخذ يذب فى جسم الدولة بعد أن انحل نظامها وفقدت انزائها ودبت الشيفوخة المبكرة فى جسمها .

ولم تغب هذه الفوارق بين الجانبين عن المقرئى ، فيقول فى مقسمة كتابه « غائاة الامة » ما نصه « ويعد ، فانه لما طال أمد هذا البلاء المبين - يعنى ازمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهيئ ، فأن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ، ولا مر عسى زمن شبهها ١٠٠ ومن تأمل هذا الحادث من بدايته الى نهايته ، وعرفه من أوله الى غايته ، علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر فى مصالح العباد ، لا أنه كما مر من الغلوات والنقضى من السنوات المهلكات ، إلا أن ذلك يحتاج الى ايضاح وبيان ويقتضى الى شرح وتبيان » (١٠٨) .

وهكذا ، فإن المقرئى عندما يتخذ لكتابه عنوان « اغائة الامة يكشف الغمة » فانما يقصد بالغمة ازمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ . وعندما يحرص على سرد اخبار الغلوات ، والازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ فجر التاريخ ، فانه يفعل ذلك لاثبات حقيقة كبرى سيطرت على فكره وسمى لاثباتها ، هى أن ازمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ تختلف فى اسبابها الجوهرية عن الازمات السابقة . فاذا كانت الازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ أقدم العصور ترتبط أساسا بقصور النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان ، فإن ازمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ فى نظره ليست الا نتيجة اسبب رئيسى هو « سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر فى مصالح البلاد والعباد » .

وقد سبق أن اشرنا الى أن المقرئى عاصد فترة انتقال خطيرة فى دولة سلاطين المماليك ، انتقال من المجد والسؤدد والنظام والانضباط والانتعاش الاقتصادى ، الى وضع أخسر - كثيرًا ما يصاحب الدول فى خريف عمرها - ويتصف بالفساد والخلل الادارى والاقتصادى ، والتفكك الاجتماعى والخلقى . وقد انتقد المقرئى فى كتاباته ما صار اليه نظام المماليك فى أيامه من انحلال ، بعد أن انعدست بينهم روح النظام والطاعة التى ميزت أسلافهم ، وحلت محلها روح التمرد والعصيان « فاستطار شرهم ، وتعذروا فى العقوطينهم ، حتى

خافهم اعيان اهل الدولة ٠٠٠ « (١٠٩) ويعد أن كان الماليك في أوائل دولتهم مضرب المثل في الانضباط وحسن النظم والطاعة ، صاروا على أيام المقرئى مصدر القوضى ومنه النظام ، وصاروا ينتشرون في الطرقات والاسواق لنهب اللحوانيت ، وخطف العمائم ، وانتزاع الخيول من اصحابها . بل كانوا احيانا يهجمون على النساء في بيوتهم وفي الحمامات فيخطفونهن (١١٠) . وقد بلغ حق المقرئى على ما صار اليه الماليك في ايامه من قوضى وسوء خلق ونظام ، انه لم يتمالك نفسه فوصفهم بانهم « ليس فيهم الا من هو اذن من قرد ، وألص من غاره ، واقصد من نذب » (١١١) .

ومن هذا المنطلق علل المقرئى سوء الاحوال الاقتصادية بمصر سنة ٨٠٨ هـ . فارجع اصل الفساد الى عدم كفاية القائمين على شئون الدولة ، والتولين لشتى وظائفها الكبرى ، لأن غالبيتهم تولى منصبه عن طريق الرشوة ، ولذا لم تتوافر فيهم الأهلية الكافية . بل أن وظائف الدولة صارت « مثل الأموال المملوكة يبيعها صاحبها اذا شاء ويرثها بعده صفار ولده ، وسرى ذلك حتى في المدارس الجليلية وفي نظر الجوامع والمدارس ومشايخ التصوف . فيأنفس جدى ان سهرك هازل (١١٢) » .

ثم أن المقرئى انتهن فرصة تدوين حوارياته الكبرى المعروفة باسم « كتاب السلوك » للاثنيان بأمثلة واقعية تثبت ماردته من آراء في كتابه « اغاثة الأمة » عن عدم كفاية القائمين على شئون الدولة . من ذلك أنه أشار في حوادث سنة ٨٠٨ هـ الى أن الوظائف العامة صار يلها غير أهلها عن طريق الرشوة وندفع الأمور ، حتى أن احد باعة السكر المستقر في وظيفة حسبة مصر فكان هذا من اشنع القابح واقبح الشناعات !! « (١١٣) . ويؤكد المقرئى هذا المعنى مرة أخرى في سرده لحوادث سنة ٨٢٥ هـ عندما يقول « غسير أن الكفاءة غير معتبرة في زماننا ، بحيث أن يفض السوق ممن ثعبره الى كتابة السر بحماه على مال قام به ٠٠ « (١١٤) . ويلقى المقرئى بمسئولية

هذه كله على القائمين على أمر الدولة ، لأنهم لا يلتزمون بقرار « قترأيدت  
المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الأمر » واستخفاف العامة براءيتها  
وقلة الامتثال بما يرسم « (١١٥) ، بمعنى استخفاف الناس بالقانون » .

وينتقل المقرئى - كما رأينا - الى سوء أوضاع الريف فى مصر ، لكثرة  
المظالم المتنوعة التى حلت بالفلاحين فى ظل النظام الإقطاعى ، وهو النظام  
الذى طبقة المالك فى مصر بروح استغلالية متطرفة - ولم يقتصر الأمر  
على رفع قيمة إيجارات الأراضي الزراعية ، بل تعدى ذلك الى تمخير الفلاحين  
فى كثير من الأعمال دون أجر ، وجمع أموال إضافية منهم « غير العادة  
أضعافا » (١١٦) وعند وصول المشد - المكلف بجمع الأموال الى القرية -  
توزع نفقات إقامته على الفلاحين من حيث الأكل والشرب ، وما تحتاج اليه  
سوابه من عقيق ، ويلزم الفلاح بكل ذلك قهرا ، مهما يبلغ فقره . وربما هرب  
الفلاح لضيق ذات يده ، فتلزم زوجته وأولاده بالمطلوب ، وتضطر الى بيع  
ما لديها لشراء ما يلزم المشد من دجاج ولحم (١١٧) . وهكذا عاش الفلاحون  
فى عصر سلاطين المالك « فى حال من المفارم معروفة » على حد قول  
المقرئى (١١٨) . وقد أترك المقرئى ريف مصر وأهله على حال من الفقر  
والحرمان لا يعرفون مهما النقود ، فيشترون الكثير من حوائجهم ببعض  
الدجاج وينخال الدقيق ، لأن « الغلال معظمها لأهل الدولة ، أولى الجاه  
ورباب السيوف الذين تزأيدت فى اللذات رغباتهم ، فخرّب معظم القرى  
لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد » (١١٩) . ويلغ الأمر من سوء  
معاملة الفلاحين فى تلك العصر انه كان لا يسمح لأحدهم بأن يلبس مؤثرا  
أسود أو يركب فرسا ، أو يتقلد سيفا ، أو حتى يحمل عصا مجلبة  
بالحديد (١٢٠) . وقد ترتب على سوء أوضاع الريف وكثرة المظالم التى  
حلت بأهله ، أن كثرت الهجرة من الريف وبخاصة الى القاهرة ، حتى نودى  
سنة ٨٢٧ هـ بخروج أهل الريف من القاهرة ومصر الى بلادهم فلم يعمل  
بتلك « (١٢١) » .

وأخيرا يأتى المقرريزى بالسبب الثالث الذى علل به للخلل الاقتصادى وارتفاع الأسعار سنة ٨٠٨ هـ ، وهو كثرة الفلوس النحاسية ، والاعتماد عليها كنقد أساسى ، واستعمالها فى المعاملات المالية الكبرى ، دون الذهب والفضة أو بعبارة أخرى دون الدينار والدرهم . ومهما يقال فى الفلوس فهى دون شك عملة رديئة لأنها معدن رخيص ، إذا قورنت بالنقود الذهبية والفضية ، ولذا نستطيع نقول ان المقرريزى سبق عالم الاقتصاد الانجليزى جريشام بنحو قرن من الزمان ، عندما اعلن قانونه الشهير بأنه اذا وجدت فى السوق عملتان احدهما رديئة والاخرى جيدة ، فان العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق .

ثم ان المقرريزى يتهم الحكام بإثارة ظاهرة عدم الاستقرار الاقتصادى فى السوق لأنهم أكثروا من زيف النقود المتداولة بين الناس ، كما انهم لم يكتفوا بالاكثار من ضرب الفلوس النحاسية فحسب ، وإنما اختلفوا فى تقدير وزنها ، فحينما يكون الرطل منها بستة دراهم ، وأحيانا باثنى عشر درهما ، وربما صار بدرهمين ونصف . وفى جميع الحالات أرغم التجار والأهالى على التعامل بها وفق القيمة التى تحددها الحكومة ، مما اضطر كثيرين من التجار الى حبس بضائعهم تجنباً لبخسها ، ويصحب هذه الحالة ارتفاع الأسعار وارتباك السوق وقلة الخبز (١٢٢) . وبماسة اقتصادية قوية ، يربط المقرريزى - فى كتاب السلوك - بين ارتفاع سعر الذهب من ناحية وارتفاع اثمان البضائع ولجوء العمال وأيجار الأراضى من ناحية أخرى (١٢٣) .

وأخيرا فان المقرريزى لم يحصر افقه الاقتصادى داخل مصر أو داخل دولة سلاطين المماليك ، وإنما حرص على أن يربط بين أسعار النقود فى مصر وأسعار العملات العالمية الاجنبية . من ذلك انه يثمن بها الدينار الافرنقى

والدينار التركي والدينار المغربي ، كما أنه يقارن بين الدنانير السابق بسكها في مصر كالدينار الناصري والدينار السالمى ، ويتعرض خلال ذلك الى ما دخل على كل عمله من غش وزيف (١٢٤) . بل أنه يحرص في حوادث سنة ٨١٨ هـ ، على بيان اصناف الذهب وسعر كل صنف (١٢٥) .



هذا عن بعض ملامح الجانب الاقتصادى فى كتابات المقرئى . أما الجانب الاجتماعى فى كتاباته فلا يقل شأنا وأهمية . وهنا نلاحظ أنه إذا كان باستطاعة المقرئى أن يفرد كتابا من كتبه - مثل كتاب « اغاثة الأمة » لدراسة الأوضاع والمشاكل الاقتصادية التى عاصرها ، فإن الأمر يختلف بالنسبة للجانب الاجتماعى . ذلك أنه كان من الصعب على مؤرخ أو عالم فى تلك العصور أن يتعرض فى بحث مستقل لمصميم أوضاع المجتمع ، وهى أوضاع حساسة فى ظل التقاليد التى سادت المجتمع عندئذ ، فضلا عن نظرة الناس الى الحياة ومشاكلها من خلال الدين . ولما كانت الأوضاع الاجتماعية مرتبطة فى تلك العصور بأحكام الدين وآدابه من ناحية ، وبالمظروف الاقتصادية من ناحية أخرى ، فإننا نرى بعض العلماء والفقهام انتقدوا ما سواه من انحلال اجتماعى من خلال كتاباتهم الفقهية - مثلما فعل ابن الحاج (١٢٦) . فى حين انتقد البعض الآخر سوء أوضاع المجتمع من خلال سرده التاريخى أو معالجة للجوانب الاقتصادية ، مثلما فعل المقرئى .

على أنه لا يقلل من قيمة الملاحظات الاجتماعية التى أبدأها المقرئى أنها جاءت متناثرة بين ثنايا كتاباته الأخرى - سياسة كانت أو اقتصادية أو عمرانية - لأن العبرة بعمق النظرة التى نظر بها المقرئى الى المجتمع ومشاكله ، وروح الأمانة والصديق التى صور بها بعض الأوضاع وانتقد بها البعض الآخر . حقيقة أن التقاط مثل هذه الملاحظات المتناثرة من مؤلفات المقرئى عملية ليست بالسهلة ، ولكننا نستطيع بشيء من الجهد والثابرة أن ننسج ( م ٢١ - تاريخ الإسلام )

من تلك الخيوط صورة واضحة لبعض ملامح الحياة الاجتماعية على  
عصر المقرئى .

وقد وضع المقرئى تقسيماً للمجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك  
فقسم اهل مصر - فى الجملة - الى سبعة اقسام . اهل الدولة - ويعنى بهم  
المماليك - واهل اليسار من التجار وأولى النعمة من ذوى الرفاهية ، والباعة  
ومتوسطو الحال من التجار ويلحق بهم اصحاب المعيش وهم السوق ، واهل  
الفلح وهم « الزراعات والحرث وسكان القرى والريف » ، والفقراء وهم جل  
الفقهاء وطلاب العلم والكثير من اجناد الحلقة وارياب الصنائع والاجراء  
اصحاب المهن ، واخيراً ذوى الحاجة والمسكنة وهم « المسؤال الذين يتكفون  
الناس ويعيشون منهم » (١٢٧) .

ومهما يكن فى هذا التقسيم من ثغرات ، فمن الواضح ان المقرئى اتى  
به فى سياق دراسة اقتصادية ، ولذا فانه حرص على ان يوضح الحالة  
الاقتصادية لكل شريحة من شرائح المجتمع التى تذكرها . ولا يخفى علينا ان  
الوضع الاجتماعى يؤثر الى حد كبير بالوضع الاقتصادى وخاصة فى تلك  
العصور التى عاصرها المقرئى وكتب عنها . هذا الى انه فى اشاراته  
المتناثرة ، يأتى بملاحظات اجتماعية طريفة وجديدة ، قد لا نجد لها شبيهاً فى  
بقية المصادر . فهو فى كلامه عن طوائف المماليك يشير الى اصولهم ، ويوضح  
كيفية جلوسهم فى القواعد المتبعة فى تسميتهم ، ويلقى الاجراء على أسلوب تربيتهم  
ونشاطهم ، ويفسر الروابط بين الملوك واستاذم - أى سببهم الذى امتلكه  
ز - عرف على تربيته ولم يرض عليه يعطى أو مان - وارتباطه بين اهل البيت  
بعضهم وبعض ، ومدى ما كانت تتمتع به طبقة المماليك من ثراء ، ومظاهر  
هذا الثراء ومصادره . وهكذا حتى نذكر السنوات الاخيرة من حواريات  
المقرئى فمنهم من كثيراً من الاشارات الى تطرق القضاء الى نظام المماليك ،  
وتعكاس ذلك على اوضاع الدولة (١٢٨) .



ثم ان كتابات المقرئى تزخر باشارات متناثرة توضح علاقة طبقات المجتمع بعضها ببعض من ناحية ، وعلاقتها بالحكام من ناحية اخرى . من ذلك انه يشير الى ان سلاطين الماليك فى مصر حرصوا على احترام العلماء والفقهاء « لأن بهم عوقوا دين الاسلام وفى بركتهم يعيشون » (١٢٩) . ويقول ان بعض السلاطين كان اذا سئل عليه عالم أو احد رجال الدين انتصب له قائما (١٣٠) وربما حرض بعض السلاطين على أن يشيع عالما توفى غيمشى على قسمة امام نمشه . وقد يحاول السلطان حمل النعش على كتفه ، فتحمله اكابر الأمراء عنه (١٣١) .

اما التجار ، فصاروا موضع حسد السلاطين وطمعهم ، لما كانوا فيه من مروءة طائفة فى ذلك العصر ، فتمادى بعض السلاطين فى فرض الرسوم عليهم ، بل ربما فى مصادرتهم . حتى ذكر المقرئى أن بعض التجار « دعا على انفسهم ان يفرقهم الله حتى يستريحوا مما هم فيه من الفسرامات والخسارات وتحكم الظلمة فيهم » (١٣٢) . وفى بعض الحالات كان السلطان يهاكر ضيقا أو يفتنزه ليبيسه للتجار بائمان باهظة يفرضها عليهم ، مما يسبب لهم خسارة بالغة ، حتى « اشتد الأمر على التجار لرمى البضائع عليهم بزيادة الاثمان والقيم ، وكثرت المصادرات فى الولاة والأرباب الأموال » (١٣٣) . وشتان بين هذا الوضع الذى آل اليه أمر التجار فى اواخر عصر سلاطين الماليك ، وبين ما كانوا فيه من تكريم وتشجيع ورعاية فى اوائل ذلك العصر .

ويستشف من كتابات المقرئى أن رقيقى الحال - من الفقراء والمعدمين - كانوا دائما ابدا موضع عطف ورعاية بقية قطاعات المجتمع ، فحرص كثير من السلاطين والاثرياء والميسورين على اقامة المؤسسات الخيرية ، ووقف الاوقاف عليها ، لرعاية الفقراء اجتماعيا وصحيا . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس خصص وقف الطرحاء لتفصيل فقراء المسلمين وتكفيتهم ودقنهم (١٣٤) .

وفى اوقات الشدائد والمحن والغلوات كان الفقراء يوزعون على الأغنياء ،  
بحيث يتزعم كل غنى باطعام عدد معين منهم (١٣٥) .

أما اهل الذمة - وبخاصة اقباط مصر - فيفهم من كتابات المقرئى انهم  
عاشوا غالبا فى طمانينة ، حتى انه نكر اميرتهم بالوجه القبلى فبلغ عددها  
ثمانية وخمسين دييرا ، يحمل النصارى الى رهبانها النذور والقرابين (١٣٦) .  
وكان للاقباط فى مصر بطرك يطلع عليه السلطان خلعه البطركية (١٣٧) ،  
كما انهم تمسكوا بلغتهم القبطية فى محادثاتهم فيما بينهم وبين بعض (١٣٨) .  
ولم يكن اليهود فى مصر اقل حظا فى التمتع بحقوقهم ، فاحتفظوا بعرائسهم  
ونظمهم الموروثة ، كما احتفظوا بمعابدهم التى عددها المقرئى (١٣٩) . ومع ذلك  
ذان المقرئى لم يتناس ان اليهود والنصارى جميعا تعرضوا أحيانا فى ذلك  
العصر - فى فترات محددة - لبعض الوان الاضطهاد ، لأسباب طارئة  
مؤقتة ، ذكرها (١٤٠) .

أما الفلاحون ، فيذكر المقرئى انهم عاشوا « فى حال من المفاسم  
معروفة » (١٤١) . فوقعوا بين شقى الرعى بين استغلال الحكام وبطش  
العربان . وقد سبق ان اشرنا الى أوضاع الريف والفلاحين . أما العربان  
الذين انتسروا فى اقاليم متعددة ، فقد رفضوا فى أول الامر الخضوع للمماليك ،  
ووصفوا سلطانهم - على حد قول المقرئى - بأنه « مبارك قـــــــد  
دسه الرق » (١٤٢) . بل لقد تمادى العربان وقالوا « نحن أصحاب البلاد ،  
ونحن أحق بالملك من المماليك وهم خوارج خرجوا على البلاد » (١٤٣) . ولم  
يقتصر انذى العربان فى ذلك العصر على الريف وأحله ، بل ان المدن الكبرى  
- مثل اسيوط والاسكندرية - لم تسلم من اغاراتهم وغيبتهم وعنفانهم على  
اهلها (١٤٤) .

ويتعرض ا. قريزى للحياة الاجتماعية فى القاهرة والمدن الكبرى ،

فيصفا بالعظمة والاتساع وكثرة السكان وتنوعهم ، وكثرة المنازل وضيق  
سوريتها وطرقاتها ، واكتظاظها بالمارة والموقفة والدواب (١٤٥) . واطهر  
الحكام في ذلك العصر حرصا شديدا على اقرار الامن في المدن فيلا ونهارا  
ففي الليل كانت شوارعها وطرقاتها تضاء بالمصابيح وتغلق ابوابها ، ويرتب  
جماعة من الطواف لكشف الازقة وتفقد الطرقات وتأييب المخالفين ، ومن صار  
بالليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٤٦) . ومن ناحية أخرى ، شدد سلاطين  
المماليك على العناية بنظافة القاهرة وكنس شوارعها ورشها بالماء ، وامر ارباب  
الحوانيت بان تكون عند ابواب حوانيتهم ازيار مليئة بالماء لتسهيل اطفاء ما قد  
يقع من حريق (١٤٧) .

وانقرىزى عندما يعالج ما حفلت به القاهرة من مؤسسات تجارية وغير  
تجارية ، لا يقل عن الاشارة الى ما كان لبعض هذه المؤسسات من نشاط  
اجتماعي ، وما كان يجمع به بعضها من تيارات اجتماعية قوية . ذلك ان المدن  
الكبرى — وبخاصة القاهرة — زخرت بمؤسسات ذات صفة دينية كالمساجد  
والخانقوات ، او ذات صفة تعليمية ثقافية كالمدارس ، او ذات صفة صحية  
كالبيمارستانات ، او ذات صفة تجارية كالخانات والوكالات والفنادق . ولكن  
هذه المؤسسات على تباين صفاتها لم تخل من نشاط اجتماعي ، وهو ما حرص  
المقرىزى على ايضاحه وبيان ما كان يجري داخلها من تيارات اجتماعية ينعكس  
صدائها على المجتمع الخارجى .

هذا الى ان المقرىزى في تصويره للمجتمع المصرى ، حرص على ان يؤكد  
روح المرح والفكاهة التى انتصف بها اهل مصر ، فوصفهم تارة « بالبشاشة  
التي اربوا فيها على من تقدم وتأخر » وخصوصا بالافراط فيها دون جميع الأمم  
حتى صار امرهم في ذلك مشهورا والمثل بهم مضروباً (١٤٨) وتارة أخرى  
ربط المقرىزى بين مرح اهل مصر من ناحية وبين شعور اللامبالاة الغالب على  
بعضهم من ناحية أخرى ، ورد في ذلك عبارة اخذها عن ابن خلدون « قال لى

شيخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون رحمة الله تعالى : أهل مصر  
كأنما غرغروا من الحساب. !! » (١٤٩)

ويضرب المقرئ أمثلة على ذلك بحب أهل مصر للتسلية والخروج إلى  
المنتزهات كالحدائق والبرك وغيرها (١٥٠) \* هذا فضلا عن ركوب نهر النيل  
صيفا في وقت الفيضان واستئجار القوارب والسفن ، واستصحاب المغاني  
وجوقات العوالم معهم (١٥١) بل يذكر المقرئ أن صاحب اليمن عندما أتى  
لزيارة مصر ، حرص على أن يصطحب معه عند عودته إلى بلاده سنة ٧٥٥ هـ  
« كثيرا من الصناع والساحر وأرباب الملاهي » (١٥٢) \* وكثيرا ما كان  
الناس يتلهون ببعض الألعاب ، مثل تطيير الحمام والمناطحة بالكباش والمناقرة  
بالديوك وغيرها (١٥٣) \* ولم يسلم الحكام من نكات المصريين اللاذعة ،  
فاطنق العوام على أمراء المماليك القبايا وتسميات تهكمية قارصة \* ومن هؤلاء  
الأمير عن الدين أيفان وقد أطلقوا عليه لقب « سم الموت » والأمير سيف الدين  
ملكتمر الناصري وقد أطلقوا عليه لقب « الدم الأسود » وناصر الدين - متولى  
حسبة مصر - وقد أطلقوا عليه « فاز السقوف » \* وغير ذلك (١٥٤) \*

وعندما يتكلم المقرئ عن قرافة مصر والقاهرة ، لا يكتفى بأن يوضح  
الدور الرئيسي للقرافة بوصفها دار اللهو فحسب ، ويتتبع ما أقيم فيها من  
البيوت والزوايا والمدارس - وغيرها ، بل حرص المقرئ على أن يشير إلى  
أن القرافة في ذلك العصر شهدت نشاطا اجتماعيا واسعا في حياة الترح  
وحياة الفرح سواء ، إذ صارت من جملة مقترحات مصر ، وضار البعض  
يدعون الأهل والأصدقاء إليها حيث يقيمون فيها ولائم صاخبة ، كثر فيها  
الفناء والرقص \* وربما عم الفساد نتيجة لاختلاط النساء بالرجال (١٥٥) \*

ويلمخ المقرئ - ضمن كتاباته - إلى الأقراح العائلية في عصره ،  
فيرسم صورة لقرح من أقراح القصور والسلاطين، هو احتفال السلطان بالناصر

محمد سنة ٧٢٢هـ بزواج ابنه الأمير آتوك ، فأمين السلطان : « بأحضار جميع من بالقاهرة ومصر من أرباب الملهى الى الدور السلطانية ، ووقع الشروع فى عمل الخوان ، فأقام المهر سبعة أيام بلياليها ٠٠ فلما كانت ليلة السابع منه جلس السلطان على باب القصر ، وتقدم الأمراء على قدر مراتبهم واحدا بعد واحد ، ومعهم الشموع ٠ فإذا قدم الواحد ما أحضره من الشمع قبل الأرض وتأخر ٠ وما زال السلطان بمجلسه حتى انقضت تقادهم ، فكانت عدتها ثلاثة آلاف شمعة زنتها ثلاثة آلاف وستون قنطارا ٠٠٠ حتى اذا كان آخر الليل نهض السلطان ، وعبر حيث مجتمع النساء ، فقامت نساء الأمراء بأسرهن ، وقبلن الأرض واحدة بعد أخرى ، وهى تقدم ما أحضرت من التحف الفاخرة والنقوش ، حتى انقضت تقادهم جميعا ٠ ورسم السلطان برقصهن عن آخرهن ، فرقصن أيضا واحدة بعد واحدة ، والمفانى تضرب بدفوفهن ، وأنواع المال من الذهب والفضة وشقق الحرير يلقى بها على المغنيات فحصل لهن ما يجل وصفه ، ثم زفت العروس ٠٠٠ فكان هذا العرس من الأعراس المذكورة ، ذبح فيه من الفهم والبقر والخيول والاوز والدجاج ما يزيد على عشرين ألفا ، وعمل فيه من السكر يرسم الطوى والمشروب ثمانية عشر ألف قنطار ، (١٥٩) ٠

ومن العادات الطريفة التى أشار اليها المقريزى انه كان يراعى ان يتضمن شوار العروس دكة نعام مكث ٠ والدكة عبارة عن شيء يشبه السرير يعمل من خشب مطعم بالعاج والأبنوس ، وفوق الدكة نمت طاسات من نعام أصفر مكث بالقضبة ٠ وعدة السمات سبع قطع بعضها أصفر من بعض ، تبلغ كبراما ما يسع الأرب من القمح ٠ وتبلغ قيمة الدكة ما يزيد على مائتى دينارا ذهبيا ٠ فإذا كانت العروس من بنات الأمراء أو الوزراء أو الأعيان ، فاتها تجهز فى شوارعها بسبع دكة (١٥٧) ٠ وفى ليلة الدخلة يخرج العريس قاصدا بيت العروس فى موكب كبير يحف به الأهل والأصدقاء ٠

وبذلك تبنى بيت العروس يثام حفل الزفاف الذى تحييه جوق المغانى ، ويختلط فيه الغناء بضرب الدفوف و زماريد النساء من الدعوات اللاتى يحرصن على ارتداء اقصر الملابس والمجوهرات (١٥٨) . وكثيرا ما يتفاخر المدعوون بالدعوات بتقديم النقود الى المغانى وتقديم الهدايا الى اصحاب العرس ، وتكون هذه الهدايا من النعم والتحف الفاخرة والخراف والسكر والازر . . . . . وغيرها (١٥٩) .

ومن المناسبات الاجتماعية التى كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى ذلك العصر « النفاس والولادة » فاذا كان المولود ذكرا تضاعف الحفل ، ويقام اجل المولود وليمة كبيرة يدعى اليها الاصدقاء ، ويبالغ فى عمل الكوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التى تضاعف لأم المولود فى هذه الحالة (١٦٠) . اما ختان الطفل ، فكان يحتفل به - احتفالا كبيرا - قد يستمر ثلاثة ايام - ولا بد للمدعوين فى هذه الحالة من تقديم النقود لاهل الطفل ، ويضعونه فى « الطشت الذى يطاهر فيه الولد » (١٦١) .

وفى الحياة الاجتماعية التى حفلت بها مصر فى عصر سلاطين المماليك ، لم يفت المقرئى أن يشير - من قريب أو بعيد - الى دور المرأة فى الحياة العامة . وفى البداية السياسية يشير المقرئى بين حين وآخر الى تدخل بعض زوجات للسلاطين فى شئون الحاكم مثل ست حدق ، زوج السلطان الناصر محمد ، وكان لها دور ملحوظ فى شئون الدولة ، وكلمة مسموعة عند السلطان ، حتى ان التجار لجأوا اليها لرفع بعض المظالم عنهم (١٦٢) . وفى الحياة العلمية يشير المقرئى الى بعض التنبؤ اللاتى اشتغلن بالفقه الحديث، وشارك بعضهن فى الحديث بصحيح البخارى فى قلعة الجبل الى جانب الفقهاء (١٦٣) . ويتكلم المقرئى عن التصوف والزوايا والاربطة - فيسهب فى الكلام عن دور المرأة فى حياة التصوف من ذلك ما يقوى عن رباط البذرية

« وما جرح ( هذا الرباط ) الى وقتنا هذا يعرف مكانه من النساء بالخير ، وله دائما شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتقهن \* وآخر من أركنا فيه الشيخة الصالحة سيدة نساء زمانها أم زينب فاطمة بنت عباس النجدانية \* » (١٦٤) ولم يكن دور المرأة في الأسواق والطرقات والحمامات والمنقزات اقل شأننا \* ويتكرر المقرئ أن بعض سلاطين المماليك حاول جنح النساء من الخروج الى الطرقات أو الذهاب الى المقابر ومواضع النزهة ، ولكن ذلك أُلغى لم يستمر الا زمنا محدودا ، يعود بعده الحال الى ما كان عليه (١٦٥) \* وربما احترقت « بنات الهوى » الايقاع بالرجال فتخرج الواحدة الى الطريق وقد استعملت زينتها لتستدرج رجلا الى حيث يتم سلب أمواله وقتله - بأيدي أعوانها (١٦٦)

ويستطيع الباحث العثور في كتابات المقرئ على ملاحظات توضح ملابس النساء في عصره \* من ذلك ما يقوله من أن النساء كن يستعملن المقانع ، وهي مناديل توضع فوق الرأس والوجه (١٦٧) \* أما غطاء الرأس فكان عبارة عن عصية تلبسها المرأة بحيث يكون أولها عند جبينها وآخرها مدلى على ظهرها ، وتسمى هذه العصية « الشاش » (١٦٨) \* على أنه مما يسترعى الانتباه ما يذكره المقرئ من أن النساء كن يعمدن أحيانا الى تقليد الرجال في زى الرأس ، فلبسن الطواقي ، وتعممن بالعمائم ، حتى اضطرب السلاطين الى المناداة « بأن امرأة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الرجال ، ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام سلبت ما عليها من الكسوة » (١٦٩) \* قد حاول المقرئ أن يلمس للنساء بعض العذر في ذلك ، فقال أن الضرورة هي التي فرضت عليهن محاكاة الرجال في لبس الطواقي العسائية ، بسبب ما نزل بالناس من فقر وفاقة ، فتعذر على نساء عصره محاكاة الأوائل في لبس الشاشات الفاخرة ، ولكن هذا التبرير لا يتفق مع قول المقرئ أن هؤلاء النسوة اعتدن ان يخرقن الطواقي بالذهب والحريز ، ويبالغن في ذلك (١٧٠) \* وربما كان أقرب الى الواقع ما ذكره المقرئ في موضع آخر من كتاباته لتعليل هذه

الظاهرة ، وهو ما سنشير إليه فيما بعد .

والواقع أنه يفهم من الملاحظات التي أيدأها المقرئى أن بعض النساء فى ذلك العصر بالغن فى ثيابهن ، سواء من ناحية الهيئة أو القيمة ، حتى بلغ الأمر بهن أحيانا أن تفصل الواحدة قميصها من اثنين وتضعين ذراعا من القماش البندقى الذى عرضه ثلاثة أذرع ونصف ، وبذلك تصبح مساحة القماش الذى يفصل منه القميص أكثر من ثلثمائة وعشرين ذراعا مربعا (١٧١) ١٠ أما تكاليف مثل هذا القميص ، فقد ذكر المقرئى أنها تجاوزت الألف درهم ، ومثله الأزار الخارجى ، فى حين وصل ثمن خف المرأة إلى ما بين مائة وخمسةائة درهم (١٧٢) . ويبدو أن هذا الإسراف من جانب النساء دفع الدولة إلى التدخل لتحديد ملابسهن ، فصدرت أولامر فى سنة ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ٨٥٠ هـ ٧٨٦ هـ ، بالا يزيد طول قميص المرأة عن اثنين عشر ذراعا ، وإن لا تكون الاكمام مقرطة فى الاتساع . وطاف المنادون فى شوارع القاهرة يحذرون النساء من مخالفة هذه التعليمات . بل لقد نصبت أخشاب على سور القاهرة وأبوابها ، وعلقت عليها تماثيل على شكل نساء وقد ارتدين القمصان الطوال ، وذلك لتذكير النساء وتخويفهن (١٧٣) .

على أن المقرئى - بما أوتيه من دقة ملاحظة - أوضح بطريق غير مباشر أن المستحبات ( الموضة ) تنتقل فى المجتمع من فوق إلى تحت ، ومن الطبقات العليا إلى مادونها ، فيقول أن ما فعلته عامة نساء المجتمع لهن العذر فيه ، لانهن يتشبهن فى ملابسهن بما تفعله نساء السلاطين والأمراء . وفى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقرئى فى صراحة على عوام النساء انهن تشبهن فى اللبس بنساء الملوك والأميان (١٧٤) ١٠ فى حوادث سنة ٨٥٠ هـ فيصف المقرئى كيف أن نساء السلاطين وجواريهن احدثن ثيابا طولا تسحب انديالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، عرف القميص منها بالهطلة . ويعقب



المقريزى على هذا الخير بقوله « وتشبه نساء القاهرة بهن فى ذلك حتى لم  
تبق امواه الا وقميصها كذلك » (١٧٥) .

ثم ان المقريزى يشير الى حقيقة اخرى ، هى ان ملابس النساء لم تظل  
على حال واحد ، وانما تعرضت للتغيير والتبديل بين فترة واخرى - فهي مرة  
واسعة وطويلة ، ويعد فترة تصبح ضيقة وقصيرة (١٧٦) .

واخيرا فان المقريزى ينظرته الاجتماعية ، لم يرض عن كثير من الامراض  
الاجتماعية التى فشت فى المجتمع فى عصره ، فانتقدها حيناً فى هدوء واحياناً  
فى قوة وعنف . ولم يتمالك هذا العالم الجليل نفسه ، فاعطى الاسف وعبر عن  
الاسى عندما وجد الناس « اظهروا المنكرات فى الخمر ونحوها من المنكرات ،  
واختلاط النساء والرجال من غير استتار » ويوضح المقريزى ان هذه الامراض  
الاجتماعية لم تستحدث فى زمانه ، وانما جذورها قديمة . ويستشهد على  
ذلك بما ذكره القاضى الفاضل فى متجداته سنة ٥٨٧ هـ من انه رأى « من البغى  
ومن الجهر بالفسق والزنا واللواط وشهادة الزور ... وشرب الخمر مالم  
يسمع او يهده مثله » (١٧٧) .

ويبدو ان هذه الامراض الاجتماعية ازداد فشوها فى اواخر عصر  
سلطين المماليك ، تمثيلاً مع المبدأ المعروف فى التاريخ ، وهو ان الدول فى  
خريف عمرها لا يقتصر الانحلال الذى يعثرها على الأجهزة السياسية  
والاقتصادية والأثرية والحربية ، وإنما يمتد ايضا الى الجوانب المعنوية  
والاجتماعية والخلقية .

ومهما يكن من امر ، فان المقريزى كان أميناً فى تفنيد العيوب والأمراض  
دون مجاملة او مبالغة ، شديداً فى رفضه لها ، قاسياً فى نقده لبعض الأوضاع  
التي لا تتفق وتعاليم الدين أو مبادئ الاخلاق . من ذلك انه ساءه ان تعترف

الدولة بالبقاء والبقاء وتفرض عليهن ضرائب مقررة ، مما أدى الى تفشى البقاء والزنا (١٧٨) واستنكر وقوف البغايا فى الأسواق امام المارة وعلى مرأى منهم (١٧٩) . ولم تقتصر هذه الظاهرة على القاهرة والمدن الكبرى ، فقد قشت فى مراكز الصعيد والوجه البحرى حيث خصص للبغايا حارات مريبة (١٨٠) .

وقد حاول بعض سلاطين المماليك محاصرة هذا الداء قبل أن يفشى ويزداد خطره ، فأصدر السلطان الظاهر بيبرس قرارا بإبطال المكوس المقررة على البغايا ، حتى لا تكتسب هذه الحرفة صفة اعتراف الحكومة بها ، كذلك منع البقاء فى سائر البلاد ، وقبض على البغايا حتى يتزوجن ، بحيث لا يزداد فى مهورهن عن اربعمائة درهم ، يجعل منها مائتان ، وذلك لتيسير زواجهن (١٨١) . كذلك ذكر المقريزى انه كان من جملة الضرائب التى ألغاه الناصر محمد عقب الروك الناصرى ، ما كان يجمع من « الفواحش والمنكرات » والضريبة المقررة على كل جارية أو عبد حين نزولهم بالخانات لعمسسل القاحشة (١٨٢) .

ومن الأمراض الاجتماعية التى أشار المقريزى الى فسادها فى ذلك العصر الشذوذ الجنسى . وقد عبر المقريزى عن فساد هذا المرض بين طبقة المماليك بالذات ، فقال انه « فشى فى اهل الدولة ( يعنى المماليك ) محبة الذكرا » ، حتى عدت النساء الى التشبه بالذكر فى ملبسهم ليستملن قلوب الرجال (١٨٣) . ولعل فى هذا خير تلميح لما سبق ان اشرنا اليه من انتشار ليس الطواقي بين النساء - تشبها بالرجال - فى ذلك العصر . كذلك ذكر المقريزى كيف اضرب الناصر أحمد - ابن الناصر محمد - عن الطعام سنة ٧٤٥ هـ حتى ياتوه بشاب كان يهودا . فأتوه به ، فأكل عند ذلك (١٨٤) بل لقد ذكر المقريزى أن كتبنا خلع من السلطة سنة ٦٩٦ هـ بسبب غلام (١٨٥) .

وانتقد المقريزى انتادا مريزا تنسى المخدرات فى أيامه ، فقال عن

الحشيش « فشت هذه الشجرة الخفيفة في وقتنا هذا فثروا كبيرا • وولع بها  
أهل الخلاعة والسخف ولوعا كثيرا ، وتظاهروا بها من غير احتشام •  
وماشوا في الحديقة أفسد لطباخ البشر منها ، لاشتهارها في وقتنا هذا عند  
الخاص والعام بمصر والشام والعراق والروم » (١٨٦) • ولم تمنع الدولة  
تعاطي الحشيش ، وإنما فرضت عليه ضريبة كانت تمد خزائنها « بجملة  
كافية » واستمرت هذه الضريبة حتى ألغاه السلطان الظاهر بيبرس الذي  
« أبطل ضمان الحشيشة الخفيفة وأمر بتأديب من أكلها » (١٨٧) • وعلى أيام  
المقريزى شاع تعاطي الحشيشة بين الصوفية - وهم الذين عرفوا باسم  
الفقراء - حتى أطلق عليها المعاصرون اسم « حشيشة الفقراء » (١٨٨) •

أما الخمر ، فيذكر المقريزى أن تعاطيها انتشر بين سائر الناس ، فكانت  
تعمد وتباح في أنحاء البلاد على رؤوس الأشهاد ، حتى أن ما عصر منها في  
خزانة البنود في سنة واحدة بلغ اثنين وثلاثين ألف جرة (١٨٩) • وقد عرب  
المماليك أنواعا عديدة من الخمر ، منها نبيذ القمح ويعمل من لبن الخيل (١٩٠)  
والمرز ويعمل من القمح (١٩١) والنبيذ التمر بفاوى وطريقة صنعه أن تمزج  
عشرة أطلال من الزبيب إلى أربعين رطلا من الماء ثم يوضع المزيج في جرار  
تدفن في زيل الخيل أياما حتى يتخمر (١٩٢) • ويلغ من انتشار الخمر في  
ذلك العصر أن أمراء المماليك اعتادوا أن يتهاذوا بها في أفراحهم (١٩٣) •  
فإذا احتاج أحد السلاطين أو الأمراء إلى كمية كبيرة من الخمر لحفل أو ظرف  
طارئ • ووجهوا على النصارى واليهود المعروفين بصنعها ، وقرضوا على  
كل طائفة عددا معينا من الجرار ، تقدمها • وإذا تقاعسوا - مثلما حدث سنة  
٨١٦ هـ - جبيت منهم بعنف وعسف وضرب « (١٩٤) وفي كثير من الحفلات  
والأفراح الشعبية اعتبرت الخمر متمعة للمغانى (١٩٥) ويقول المقريزى أنه  
لا مبرة بالأوامر التي كان يصدرها سلاطين المماليك في أوقات الأزمات

والشداك بارافة الخمور طلبا لمثقرة الله وعفوه ، مثلما حدث فى سنة ٧٠٩ ،  
٧٨١ ، ٨٣١ هـ ، لأن هذه التوبة كانت لا تستمر الا مدة قصيرة من الزمن ،  
يعود الناس بعدها الى التظاهر بشرب الخمر ، ولم ينتهوا عما هم  
فيه ، (١٩٦) .

وهكذا اهتم المقرئى فى كتاباته بالتاريخ الاجتماعى مثل اهتمامه بالتاريخ  
الاقتصادى وبقية فروع التاريخ ، بحيث جاء انتاجه يعبر عن صورة تاريخية  
متكاملة ، لها اوجهها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية  
... وغيرها .



وبعد ، فانا عندما نصف المقرئى بأنه شيخ المؤرخين فى القرن التاسع  
الهجرى الخامس مؤثر للميلاد النبى فليدنا نغنى فعلا انه تزعم صنعة التاريخ ربي  
ذلك العصر ، واجاد هذه الصنعة حتى بلغ المنزلة فيها ، يعد ان ايم بأركانها  
واستوفى متطلباتها ودواتها وشروطها .

وعندما أقدم المقرئى على ممارسة التدوين التاريخى ، فانه لم يكتب فيه  
كتابة سطحية او عشوائية ، وانما التزم بمنهج علمى ثابت يمثل الرقى ماوصلت  
اليه كتابة التاريخ فى عصره ، فلم يقتصر على سرد الاحداث مكتفيا بالنقل  
عن السابقين ، وانما تجاوز ذلك الى النقد والتحليل ، والبحث عن الاسباب  
وتتبع النتائج . كما انه لم يقف موقفا سلبيا امام الظواهر والاحداث ، وانما  
حاول دائما ان يربط بين اطرافها ، ويعمل لها تعليلا سليما منطقيا .

ثم ان المقرئى لم يتخذ الكتابة التاريخية اداة للتجريح والهدم ، مثلما  
فعل بعض معاصريه من المؤرخين ، وانما اتصف قلمه بالانضباط والعفة

هذا الى امانته فى نسبة الروايات التى ينقلها الى اصحابها ، وعنايته  
بتمحيص هذه الروايات للفرقة بين الغث والسمين منها ، واستبعاد الضعيف  
والتمسك بالرواية القوية •

يضاف الى هذا جراته فى الحق ، وعزوفه عن تملق الحكام والتمسح  
بركايبهم ، وتوجيه النقد اليهم فى مواضع النقد •

وصفوة القول أن المؤرخ أحمد بن على المقرئى جمع بين قوة الحاسة  
التاريخية من ناحية ، وصدقها وانضباطها من ناحية أخرى • هذا فضلا عن  
ادراكه لابعاد الحقيقة والأركان الرئيسية لعلم التاريخ ، مما جعل منه  
ظاهرة فريدة بين مؤرخى عصره ، وجعل من تراثه ومؤلفاته ثروة حقيقية  
تعز بها المكتبة التاريخية العربية •



## الحواشي والمراجع

- ١ - ابن حجر العسقلاني : رفع الأصغر عن قضاء مصر ، ورقة ١٧٨ ( مخطوط )
- ٢ - المقرئى : المواقظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٥ (بولاق )
- ٣ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧ ( باريس ، ١٨٨٠ )
- ٤ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ص ٢١ ترجمة ٦٦
- ٥ - المصدر السابق
- ٦ - المقرئى : للمواقظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٢٥ (بولاق )
- ٧ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦
- ٨ - المصدر السابق
- ٩ - طبع كتاب المواقظ والاعتبار للمقرئى طبعين بالقاهرة الأولى - وهي المفضلة طبعه بولاق سنة ١٢٧٠ هـ في مجلدين كبيرين ، والطبعة الثانية في الألفية في أربعة أجزاء ( ١٩٠٧ م )
- ١٠ - تعرض لهذه المسألة من المستشرقين كل من كاترمير ، وبروكلمان ، وحت ، وجاستون فييت ، ومن المؤرخين العرب الحديثين استأثنا المرحوم محمد مصطفى زيادة ( المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٠ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٤ ) وكذلك ألباىح المرحوم الأستاذ محمد عبد الله عثمان ( دراسات عن المقرئى : مجموعة أبحاث صدرت ضمن سلسلة المكتبة العربية للدراسات التاريخية - القاهرة ، ١٩٧١ )
- ١١ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١ ص ٣٥٨
- ١٢ - السخاوى الاعلان بالتوبيخ ان دم اهل التواريخ - ص ١٢
- Quatremere : Mamlouks, I, p. XIII.
- ١٣ -
- ١٤ - المرويتى : الكاوى على السخاوى ( مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٥١٠ ادب )
- ١٥ - ابن ياس : بدائع الزهور ج ١ ص ٢٢٢ ( بولاق ، ١٨٨٦ م )
- ١٦ - ابن حجر : المجمع المؤسس والمعجم المفهرس - ورقة ٢٧١ ( مخطوطة بدار الكتب المصرية )
- ١٧ - ابن حجر : رفع الأصغر عن قضاء مصر ( مخطوط بدار الكتب المصرية ، ١٠٥ تاريخ )
- ١٨ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ٩ ص ١٧٢ - وفيات ٨٤٥ هـ ( طبعة عيسى ابياد ١٩٧٦ )
- ١٩ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦ ( أحمد بن على بن عبد القادر المقرئى ) ( م ٢٢ - تاريخ الاسلام )

- ٢٠ - المقرئى : الموعظ ، ٢ من ٢٢٤ - ٢٢٥ ( بولاق )  
 ٢١ - المصدر السابق ، ج ٢ من ٢٢٥ ( بولاق )  
 ٢٢ - نفس المصدر والجزء ، من ٣٢٠ - ٣٣١  
 ٢٣ - نفس المصدر والجزء من ٣٦٤  
 ٢٤ - نفس المصدر والجزء ، من ٤٧  
 ٢٥ - نفس المصدر ، ج ١ ، من ٢٨١  
 ٢٦ - نفس المصدر ، ج ٢ ، من ٤١٣  
 ٢٧ - نفس المصدر ، ج ٢ ، من ٢٥٦ ، ج ١ من ١٧  
 ٢٨ - نفس المصدر والجزء ، من ٨٧  
 ٢٩ - نفس المصدر والجزء ، من ٤ - ٥  
 ٣٠ - نفس المصدر والجزء ، من ٣٠  
 ٣١ - السخاوى : التبر المسبوك فى ذيل السلوك ( بولاق ، ١٨٩٦ ) - وانظر ايضا :  
 محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، من ١٠ - ١٢  
 ٣٢ - محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، من ١٣  
 ٣٣ - جمال الدين الشيال : مؤلفات المقرئى الصغيرة - بحث فى كتاب « دراسات عن المقرئى »  
 ٣٤ - يقع كتاب « المملوك » لمعرفة دول الملوك ، فى اربعة اجزاء ضخمة ، وقد تم تحقيقه ونشره  
 فى اثني عشر مجلدا ، كل جزء فى ثلاثة اقسام وكل قسم فى مجلد قائم بذاته .  
 وقد حقق الجزئين الاول والثانى فى ستة مجلدات استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة  
 ( دار التثقيب والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ - ١٩٥٨ ) ثم قام تلميذه صاحب  
 هذا البحث بتحقيق الجزئين الثالث والرابع - حتى نهاية الكتاب - فى ستة مجلدات  
 اخرى صدرت عن مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ( ١٩٧٠ - ١٩٧٢ )  
 ٣٥ - عني بهذه المجموعة من مؤلفات المقرئى الاستاذ المرحوم الدكتور جمال الدين الشيال ،  
 ففكك على تحقيق ونشر ما تيسر له منها فى سلسلة صدرت بعنوان « مكتبة المقرئى  
 الصغيرة » ونشرتها لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة .  
 ٣٦ - سورة المائدة ، ١٠٨ سورة البقرة ، ٢٨٢  
 ٣٧ - انظر مقدمة كتاب الواعظ والاعتبار للمقرئى ، ج ١ من ٣  
 ٣٨ - السبوطى : الكاوى على السخاوى ( مخطوط )  
 ٣٩ - ابن اياس : يدائع الزهور ، ج ١ من ٣٢٢  
 ٤٠ - المقرئى : كتاب المملوك لمعرفة دول الملوك ، ج ٤ ، حوالث سنة ٨٢٦ هـ .  
 ٤١ - انظر على سبيل المثال كتاب : اللام بالاعلام فيما جرت به الاحكام للنويزى السكندري  
 المتوفى سنة ٧٧٥ هـ ( طبعة حيدر اباد فى سبعة مجلدات ، ١٩٦٨ )  
 ٤٢ - المقرئى : الواعظ والاعتبار ، ج ١ من ٣  
 ٤٣ - يقول السخاوى فى ترجمته للمقرئى « وكان قد اتصل بالظاهر بركات ، ودخل دمشق  
 مع ولده الناصر فى سنة عشر ، وعرض عليه قضائها مرارا تائبا »



( الضوم للامع - ج ٢ ، ص ٢١ - ترجمة رقم ٦٦ ) .

- ٤٤ - المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك - الجزء الرابع ، حوادث سنة ٨٢٢ هـ .  
٤٥ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٢٤ هـ .  
٤٦ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٥٠ .  
٤٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢ .  
٤٨ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٤ .  
٤٩ - المصدر السابق ، ص ٨٥ .  
٥٠ - يذكر أبو شامة ( كتاب الروضتين فى اخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١٦ ) ان صلاح الدين قام سنة ٥٧٧ هـ باقطاع البلاد واقتطع بها على الاجناد ،  
٥١ - المقرئى . كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٨ ( يولاى ) .  
٥٢ - المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة -  
٥٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ٨٨ - ٨٩ - ١٠٢ - ١١١ .  
٥٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٣ .  
٥٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٤ .  
٥٦ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٦ .  
٥٧ - نفس المصدر والجزء والصفحة .  
٥٨ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٦ - ٩٧ .  
٥٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٣ .  
٦٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٥ .  
٦١ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٨ .  
٦٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٢ .  
٦٣ - نفس المصدر ، ج ١ ، ص ١٧٦ .  
٦٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٦٢ .  
٦٥ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٨ - ١٠٣ .  
٦٦ - نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .  
٦٧ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .  
٦٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٨١ ، ٧٠٢ .  
٦٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ٧٠٠ .  
٧٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢٠٢ .  
٧١ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٩٧ .  
٧٢ - ويرجح ان تكون تسمية ساحل مصر على النيل باسم يولاى المذكور نسبة الى تجار التكرور الذين كانت ترد بضائعهم عن طريق النيل من قوص الى ساحل يولاى - انظر سعيد عاشور : العصر المملوكى ، ص ٢٠٢ .  
ويذكر المقرئى ( كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٢٦ ، ان ساحل يولاى كان يهرب باسم

مدية بولاق ، ثم عرف ببولاق التكرورى بعد أن نزل هناك الشيخ أبو محمد يوسف بن عبد الله التكرورى ، وكان يعتقد فيه الخير .

٧٢ — انظر ترجمة التجار الكارمى عز الدين عبد العزيز بن منصور للتكرورى ، المتولى

سنة ٧١٢ هـ .

( المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٢٢ حوادث سنة ٧١٢ هـ ) .

٧٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٠٢

٧٥ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣٦٥

٧٦ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٦٤٩

٧٧ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢٢٢

٧٨ — نفس المصدر والجزء ، ص ٢٢٤

٧٩ — نفس المصدر والجزء والصفحة

٨٠ — سعيد عاشور : العصر المالكي ، ص ٢٧٧ وما بعدها

٨١ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤

٨٢ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٤ — ٩٥

٨٣ — نفس المصدر والجزء ، ص ٨٦ وما بعدها

٨٤ — نفس المصدر والجزء ، ص ٩٣ وما بعدها

٨٥ — نفس المصدر والجزء والصفحة . ويعنى بالرب — بكسر الراء — ما نعرفه اليوم باسم

الرب موسى أو العرقسوس .

٨٦ — المقرئى : أغاثة الامة بكشف القمعة — تحقيق الاستاذين المرحومين محمد مصطفى زيادة

وجمال الدين الشيبان ( الطبعة — الثانية ، للقاهرة ، ١٩٥٧ ) .

٨٧ — المصدر السابق ، ص ٥ — ٦

٨٨ — نفس المصدر ، ص ١٣

٨٩ — عن هذا الوباء وانتشاره وأثره ، انظر .

سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ، الجزء الأول ، ص ٥٧٥

ومن المراجع الأوروبية :

Marks ( G ) : The Medieval Plague ( New York, 1971 )

٩٠ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٧٠ — ٧٨٥ ( حوادث سنة ٧٤٩ )

٩١ — يقصد بالدراهم العاملة ما كان منها مضروباً وفق قوانين الدولة القائمة ، متدولين

الناس بقيمتهم الرسمية — انظر كتاب أغاثة الامة للمقرئى ، ص ١٤ حاشية ٣ وكذلك :

حبيب الأعشى للقطشندى ، ج ٣ ص ٤٦٥ — ٤٦٨ ، وكذلك

Dozy : Supp. Dict. Arabe.

٩٢ — المقرئى : أغاثة الامة ، ص ٣٦ — ٣٧

- ٩٤ - نفس المصدر ، ص ٢٤
- ٩٥ - نفس المصدر ، ص ٢٩
- ٩٦ - نفس المصدر ، ص ٤١
- ٩٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢١ هـ
- ٩٨ - المقرئى : غلظة الامة ، ص ١١
- ٩٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣
- ١٠٠ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٧٧٦ هـ ، وكذلك كتاب اغاثة الامة ، ص ٤٠
- ١٠١ - المقرئى : كتاب اغاثة الامة ، ص ٤٣
- ١٠٢ - المصدر السابق ، ص ٤٣ - ٤٤
- ١٠٣ - المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٦٢
- ١٠٤ - المصدر السابق ، ص ٦٢
- ١٠٥ - نفس المصدر ، ص ٦٥
- ١٠٦ - نفس المصدر ، ص ٧٠
- ١٠٧ - نفس المصدر ، ص ٤٢ - ٤٣
- ١٠٨ - نفس المصدر ، ص ٣ - ٤
- ١٠٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، الجزء الرابع ، حوادث سنة ٨٢٣ هـ
- ١١٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥
- ابن تفرى جردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ٤١
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٨٨ ، ٨٩
- ١١١ - المقرئى : الواصف والاعتبار ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ ( الطبعة الاولى )
- ١١٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ - حوادث سنة ٨٠٨ هـ
- ١١٣ - نفس المصدر والجزء والسنة
- ١١٤ - نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٢٥ هـ
- ١١٥ - نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٢٤ هـ
- ١١٦ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ، ص ٣٠٢
- ١١٧ - سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٥٠
- ١١٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، ص ٤٦٩
- ١١٩ - المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٣٦ - ٤٦
- ١٢٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٩٤٦
- ١٢١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٢٧ هـ
- ١٢٢ - المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٤٧ وما بعدها ، كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ١٧
- ١٢٣ - سعيد عاشور : المجتمع المصرى ، ص ٨٨
- ١٢٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٠٩ هـ



- ١٤٨ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ من ٤٩ (بولاق)  
 ١٤٩ - نفس المصدر والجزء ، من ٥٠ (بولاق)  
 ١٥٠ - المصدر السابق ، ج ٣ من ٢٤٧ ( الطبعة الاصلية )  
 ١٥١ - المصدر السابق ، ج ٣ ، من ٢٢٣ ، ٢٤٤ ( الطبعة للاصلية )  
 ١٥٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ، حوادث سنة ٧٥٥ هـ  
 ١٥٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٧٥٤  
 ١٥٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ من ٥٢٣ ، ج ٢ من ١٤١ ، من ٦٤٤ ... الخ  
 ١٥٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ من ٣١٩ ( الاصلية )  
 ١٥٦ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٢٤٣ - ٢٤٦ ، ( حوادث سنة ٧٢٢ هـ )  
 ١٥٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، من ١٠٥ ( بولاق )  
 ١٥٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ، من ٤٢٦ ، ٦٠١  
 ١٥٩ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، من ٣٥٠ - ٣٠٦  
 ١٦٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ، من ٤٣٢  
 ١٦١ - نفس المصدر ، ج ١ من ٥١٩ - ٥٢٠ ، ج ٤ من ٤٦٦  
 ١٦٢ - نفس المصدر ، ج ٢ من ٤١٢  
 ١٦٣ - نفس المصدر والجزء ، من ١٦٩  
 ١٦٤ - المقرئى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، من ٤٢٧ - ٤٢٨ ،  
 كتاب السلوك ، ج ٢ ، من ٢٦٩  
 ١٦٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ من ٤٢٦ ، ٨٢٣  
 ١٦٦ - نفس المصدر والجزء والصفحات  
 ١٦٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٤٢٣  
 ١٦٨ - المصدر السابق ، ج ٣ ، من ٤٥٤  
 ١٦٩ - نفس المصدر ، ج ١ من ٥٠٣  
 ١٧٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ من ١٦٩ ( الاصلية )  
 ١٧١ - المقرئى : السلوك ، ج ٣ من ١٧٢  
 ١٧٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ من ١٢٧ ( الاصلية )  
 ١٧٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ  
 ١٧٤ - نفس المصدر والجزء والسنة  
 ١٧٥ - نفس المصدر والجزء ، حوادث سنة ٧٥٠ هـ ( من ٨١٠ )  
 ١٧٦ - مسعود هاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، من ٢٢١  
 ١٧٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ من ٣٧ - ٣٨ ( الاصلية )  
 ١٧٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٣٦٩ - ٢٧٠  
 ١٧٩ - المصدر السابق ، ج ٤ من ٣١٢

- ١٨٠ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٧١  
 ١٨١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٧٨ ج.٢ ص ٢ ص ١٥٠  
 ١٨٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٤٤  
 ١٨٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ ( الاصلية )  
 ١٨٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٦١ - ٦٦٢ ( سنة ٧٤٥ هـ )  
 ١٨٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٢٦ ( جولاق )  
 ١٨٦ - نفس المصدر والجزء والصفحة ، ويعنى ببلاد الروم اسيا الصغرى التى غلب عليها عنصر الاتراك فى ذلك العصر  
 ١٨٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ  
 ١٨٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٢٢٩  
 ١٨٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٨٦ - ٦٨٧  
 ١٩٠ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٦٠٧ ( حاشية ٢ للمرحوم الدكتور محمد مصطفى زيادة )  
 ١٩١ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٠٥ ( الاصلية )  
 ١٩٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٧٤١  
 ١٩٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦  
 ١٩٤ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ١٢١ ، ٢٠١  
 ١٩٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢٦  
 ١٦٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٥٢ - ٥٤ ج.٢ ص ٣٥٤

(٧)

ابن عساكر والمجتمع الدمشقي  
في عصره





عندما تسلمنا الدعوة للمشاركة في الاحتفال الذي يقيمه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية السورية<sup>١٠٠</sup> بمناسبة مرور تسعمائة سنة على مولد « العالم والمؤرخ العربي الكبير ابن عسكرك »، مثلت أمامنا عدة «قواطر»

كان أول هذه القواطر هو السر في حرص المجلس الأعلى على اختيار عام مولد ابن عسكرك ، وليس عام وفاته ، لأحياء ذكره \* والمعروف لدينا في التاريخ القديم والوسيط أن سنة الوفاة أثبت وأدق وأصح ذاتها من سنة المولد ، حتى أنها اتخذت الأريكة في كتب التراجم في التاريخ الإسلامي بالذات . وغدت أشهر الكتب التي ألقت في هذا اللون من ألوان التاريخ تحمل لفظ « الوفيات » \* ذلك أن الفرد الغادى يولد عادة مغموراً ، لا يشعر أحد بمولده ولا يحاول غيره تسجيل تاريخه هذا المولد<sup>١٠١</sup> فإذا شق طريقه في الصلابة ، وأصاب شهرة في ميدان الحكم والسياسة ، أو في مجال العلم والدين ، أو في عالم المال والتجارة ، أو في ساحة الحرب والقتال<sup>١٠٢</sup> غدت نتجته إليه الأنظار ، ويسجل المعاصرون حركاته وسكناته ، حتى إذا ما أدرك الموت تناقل الجميع خبر موته وسجل المؤرخون – وغير المؤرخين – تاريخ وفاته ، مما يجعل سنة الوفاة في تلك العصور – التي لم توجد فيها سجلات للمواليد والمتوفين – أدق دائماً من سنة المولد<sup>١٠٣</sup> وحسبنا أن ابن عسكرك نفسه عندما يتبرمج لأقرب الناس إليه ، – شريكة حياته غائصة بنت علي بن الخضر بن عبد الله – وهي ابنة خلاته الكينزي<sup>١٠٤</sup> وأم أولاده – يتردد في تحديد سنة مولدها ، من حين أنه حدد تاريخ وفاتها . باليوم والشهر والسنة<sup>١٠٥</sup>

على أنه لم يصعب علينا إيراد السرف في حرص المجلس الأعلى على اختيار سنة مولد ابن عساكر للاحتفال بذاكره . ذلك أن ابن عساكر مات عن نيف وسبعين عاما ، فإذا أردنا تكريمه بإحياء ذكرى وفاته فمعنى ذلك الانتظار أكثر من سبعين عاما ، وهو مالا يستطیع هذا الجيل عليه صبرا . وبعبارة أخرى فإن اختيار عامنا هذا لتكريم ابن عساكر لم يأت عفوا ، وإنما جام هذا الاختيار أصزارا من هذا الجيل على الفوز بهذا الشرف العظيم ، تاركا للجيل التالي شرف الاحتفال بذكرى وفاته . ولحق أن من يعرف ابن عساكر من خلال سيرته ومؤلفاته لابد وأن يدرك أنه جدير بالتكريم يوم ولد ويوم يموت . فلنحتفل هذا العام بذكرى مولد ابن عساكر . وليحتفل الجيل التالي بعد ثلاث وسبعين عاما بذكرى وفاته : وليبقى ابن عساكر بين ذكرى مولده وذكرى وفاته حيا ماثلا في قلب كل من يعرف فضله ويقدّر علمه .

أما الخاطر الثاني الذي تبادر إلى فكري عندما تصفحت الدعوة الموجهة إلى من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية السورية ، فهو تمديد الأفق العلمي لابن عساكر ، والتخصص الرئيسي الذي استمد منه شهرته الواسعة ومكانته الخالدة . فالمعروف عن ابن عساكر أنه كان أولا - وقبل أي اعتبار آخر - محدثا ، عالما مبرزًا من علماء الحديث . ومن هذه الزاوية بالذات نعت شهرته وذاع صيته واشتهر اسمه . فابن العماد يصفه بأنه « فخر الشافعية » وإمام أهل الحديث في زمانه وحامل لوائهم ، صاحب تاريخ دمشق وغيره من المؤلفات المفيدة . وابن خلكان يقول عنه أنه « كان يحدث الشام في وقته » ومن أعيان الفقهاء الشافعية . غلب عليه الحديث فاشتهر به وبالف في طلبه ، إلى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره . . . صلف التاريخ الكبير لدمشق في ثمانين مجلدة ، أتى فيه بالمعانيه .

أما أنسبكي فيترجم له في طبقات الشافعية ليقر أنه « إمام أهل الحديث في زمانه ، وختام الجهابذة الحفاظ . » \* وابن كثير يصفه بأنه « أحد أكابر حفاظ الحديث ، ومن عني به ، سماعا وجمعا وتصنيفا وإطلاعا وحفظا لاسانيده ومثونه ، واتقاناً لاساليبه وقنونه . » \*

فإذا نظرنا بعين إلى ابن عساكر محدثاً ، وبالعين الأخرى إليه مؤرخاً ، لنختار له الصفة الغالبة عليه ، وجدنا المسافة ليست بعيدة بين الصفتين ، بمعنى أن تغرق ابن عساكر في علم الحديث وبروزه فيه ، لا يتعارض مطلقاً مع مكانته كمؤرخ نابِه مرموق ، يحتل مكانه بجدارة في الصف الأول بين المؤرخين المسلمين . \*

وثمة حقيقة هامة نقرها ، هي أن آثار ابن عساكر في علم التاريخ وليست في علم الحديث — هي التي خلدت اسمه على مر العصور والقرون . \* والسبب في هذا يبدو أمامنا وإضحا لا لبس فيه ولا غموض . \* فعلم الحديث اعتمد على الحفظ والرواية الشافعية . \* في حين يعتمد علم التاريخ على التدوين . \* وقد عبر عن ذلك ابن عساكر نفسه في شعر أثر عنه ، رواه ابن خنكان وابن العماد — وغيرهما — يقول فيه :

ألا إن الحديث أجل علم  
وأشرفه الأحاديث المعوالي  
وانمع حل تروح منه عندي  
وأحصنة الفرائد في الأمالى ..  
وانك إن تري للعلم شبيها  
يحققة كافواه الرجال  
فكن يا مناح ذا حرض عليه  
وخذه عن الرجال بلا ملال  
ولا تأخذه من صنف فترمي  
من التصحيف بالداء العضال

ومهما يقل عن كتابات كتبها ابن عساكر في الحديث والعشن ، فإن

الفتوة الحقيقية التي جمعها في القديس نذات. محفوظة في صدره وبكره ،  
يسمعا منه تلاوته ويرويها عنه الرواة ، وبمسجلها بعد وفاته أنها حفظت له  
الأمم بين كبار الحفاظ والمحدثين . أما التاريخ الذي دونه ابن عساكر فهو  
الأثر المادي الملموس المائل أمامنا ، الذي نلمسه بأيدينا ونقرأه بأعيننا  
ونستوعبه بمقولنا ، يرجع إليه الباحثون جيلا بعد جيل ، يستشهدون به وينقلون  
عنه ، فيجدون فيه الدليل الواقعي على عظمة ابن عساكر وسعة أفقه وغزارة  
علمه ولعل هذا هو السر فيما نلمسه في الترجمات التي كتبت عن ابن عساكر ،  
من بداية تشيد به كمحدث مرموق وإمام من أئمة علم الحديث وحفاظه ، حتى  
إذا ما انتقل المترجم إلى ذكر آثاره ومؤلفاته بدأ بتاريخه الكبير ، تاريخ  
دمشق . فابن خلكان مثلا يقول في ترجمته لابن عساكر أنه « كان حسن  
الكلام على الأحاديث ، محفوظا في الجمع والتأليف ، صنف التاريخ الكبير  
لدمشق في ثمانين مجلدة ٠٠٠ » ، والصبيكي في طبقات الشافعية يقول عن  
ابن عساكر أنه « إمام أهل الحديث في زمانه وختم الجهادة النفاذ ٠٠٠  
له تاريخ الشام في ثمانين مجلدة وأكثر ، إبان فيه عما لم يكتمه غيره وإنما  
عجز عنه . ومن طالع هذا الكتاب عرف إلى أي مرتبة وصل هذا الإمام ٠٠٠  
وله « الأطراف » و « تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن  
الأشعري » و « تصانيف وتخاريج » ، وفوائد ما الحفاظ إليها معاويج ،  
ومجالس أملاء من صدره يخر لها البخاري ويبيع مسلم ٠٠٠ وابن العمائم يعرف  
ابن عساكر بأنه « الخافظ ابن عساكر صاحب التاريخ الثمانين مجلدة ٠٠٠ »  
وابن تغري بردي يصفه بأنه كان « فقيها مجتهدا حافظا مؤرخا » ، ولكنه عندما  
يشير إلى آثاره ومؤلفاته يقول « صنف تاريخا لدمشق ، وصنف كتابا كثيرة ،

وصفوة القول أننا نستطيع أن نقرر أنه إذا كان ابن عساكر قد استمد  
محلته في حياته من كونه محدثا وحافظا وأماما من أئمة الحديث ، فإنه استمد

شهرته ومكانته بعد وفاته من كونه مؤرخاً ومؤلفاً في علم التاريخ، وصاحب  
أكبر مؤنوسية عوفهد التاريخ الاسلامى فى تاريخ بحث \*

وثمة مسألة فى حياة ابن عساكر تستحق منا وقفة لالقاء بعض الضوء  
عليها . ذلك انه من المعروف انه وصل الى هذه المرتبة فى علم الحديث ، وجمع  
فى صدره تلك الثروة الضخمة من السنة النبوية ، بعد ان سلك نفس أسلوب  
رجال العلم - وخاصة علماء الحديث - فى عصره ، وهو أسلوب الرحلة للسمع  
من كبار الشيوخ المعاصرين . على ان الملاحظ على رحلات الحافظ ابن  
عساكر انها تقتصر على بلاد المشرق فى العالم الاسلامى دون مغربة . وقد  
اختار الباحثون المحدثون السبل لتعليل هذه الظاهرة ، فقال العالم  
الكبير صاحب « خطط الشام » عن ابن عساكر : « الظاهر انه اكتفى بمن اخذ  
عنهم من الشيوخ فى هذا الجزء من آسيا ، ولم يتعدا الى افريقية » لما اشتهر  
من تخلف المصريين فى علم الحديث . وهذا التفسير يستحق منا وقفة ،  
وخاصة ان محققا مرموقا قام بتحقيق المجلتين الاولتين من تاريخ ابن عساكر  
التقط هذا التفسير ، ليقول بدوره فى مقدمته التى وضعها للجزء الاول الذى  
حققه من تاريخ ابن عساكر ما نصه : « ان مصر لم تكن بالثى تجذب اليها  
الانظار لقله علماءها . وقد كان ذلك شأن مصر فى الحديث من قبل ايضا  
... » ١١٠٠ . وهكذا بجرة قلم اصغر باحث حكمه على المدرسة المصرية بوجه عام  
فى علم الحديث ، ليس فقط على ايام ابن عساكر ، وانما « من قبل ايضا » .

كلا . ليست هذه هى الطريقة التى يكتب بها « التاريخ » ، وليس هذا هو  
المنهج السليم لاختزال الحكم التاريخية . وليس من حق باحث - مهما يبلغ  
علمه - ان يصدر حكما علميا لمثل هذا الحكم بدون حود ان ضوابط . ولعله  
من الامانة التاريخية ان نذكر مؤسسة القضاة بالذات ، وهى المدرسة  
التي غنت موكنا ائسلىع جيش فكري فى صدر الاسلام ، واستمدت منها مؤسسة

القيروان الشيء الكثير . وعن يدرى تاريخ الحركة الفكرية في الاسلام يدرك ان مصر غدت بعد الفتح العربى مركزا هاما رئيسيا من مراكز الحديث بالذات، وخاصة بعد ان تزح اليها عدد من كبار الصحابة امثال ابي ذر الغفارى وعبد الله بن عمرو بن العاص ، والزبير بن العوام ، وسعد بن ابي وقاص . ونخص بالذكر عبد الله بن عمرو بن العاص ، الذى كان من اكثر الناس حديثا عن رسول الله (ص) ، ويعد بحسب مؤسس المدرسة المصرية ، وقال عنه السيوطى ان لاهل مصر عن عبد الله بن عمرو بن العاص وحده اكثر من مائة حديث . وعندما نخل الحديث الشريف فى مرحلة الجمع ، كان من اوائل جامعى الحديث فى الاسلام عبد الله بن وهب المصرى - فى القرن الثانى الهجرى ، صاحب كتاب الجامع فى الحديث . وقد عثر على كتابه مؤخرًا سقطوطا على ورق البردى فى مدينة ادفو بصعيد مصر .

ثم جاء التابعون بعد الصحابة ليحافظوا على مكانة مدرسة الحديث فى مصر ، مما جعلها تبقى قائمة نشطة الى ايام ابن عساكر ، وبعد ايام ابن عساكر ولا نريد ان نبعد كثيرا عن موضوعنا الاساسى وهو ابن عساكر ، ولذا فاننا نستدل على استمرار المدرسة المصرية فى علم الحديث بتمادج - هى قليل من كثير - مما ذكره ابن عساكر نفسه فى تاريخه ، عن محدثين مثماقيين، بعضهم من المصريين، والبعض الآخر من غير المصريين رحلوا الى مصر ليسمعوا ويرووا . ومن هؤلاء الذين نكرهم ابن عساكر « عباد بن عبد الله ابو خيرة المغافرى المصرى . حكى عن عمر بن عبد العزيز ، روى عنه ابو شريح الاسكندراني . . . سألته عمر بن عبد العزيز ، قال يا ابا خيرة اين تسكن اليوم ؟ قلت : القسطنط . قال : اين انت من الاسكندرية ، فلو لا ما اتا فيه لأحببت ان يكون مثولى بها . . . » . ومنهم تميم بن مصنف بن طمفاج ابو عبد الرحمن الطلوسى ، يقول عنه ابن عساكر « رحل وسمع بخصم سليمان بن

سلمة الخبائري ، ويمصر : محمد بن ربح ، وعيسى بن حماد ، وحرملة بن يحيى ، وأبا الطاهر بن السرح ، والحارث بن مسكين ، وأبا الربيع سليمان بن داود شديني ٠٠٠ محدث ثقة ، كثير الحديث والرحلة والتصنيف ٠٠٠ جمع المسند الكبير على الرجال ٠٠٠ « \* ومنهم شعيب بن محمد بن أحمد بن شعيب الديلمي ، حدث بدمشق ومصر في أوائل القرن الرابع للهجرة \* ومنهم صالح ابن محمد شاذان الكرخي ٠٠٠ سمع بدمشق وبمصر ، يقول عنه ابن عساكر : « ندب إلى مصر قديمين الأولي قبل نحو الثلاثمائة ، والآخرى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة \* \* \* ومنهم صدقة بن علي بن محمد أبو القاسم التميمي الموصلی ، قاضي نصيبين ، يقول عنه ابن عساكر « سمع ببغروت أحمد بن عبد الرحمن بن واقد التنوخي ، وبدمشق أحمد بن الحسن ، وبمصر : إبراهيم بن ثمامة الحنفي ، وعبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشد المصري ، وأبا عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان الجبزي \* ويكره ابن أحمد بن حفص الشعرائي ، نزيل التتيس ( بلدة بشمال مصر ) \* والحسن علي بن زياد الطبراني ، وعبد الله بن زياد بن المفيرة الموصلی \* وأبا جعفر الطحاوي \* وأبا بكر محمد ابن القاسم الأنباري ، وأحمد بن إبراهيم بن حمويه ٠٠٠ II \* كذلك ذكر ابن عساكر اسم عبد الله بن أحمد بن علي بن أبي طالب أبو القسم البغدادي البزاز « قدم دمشق وحدث بها عن ٠٠٠ وأم محمد فاطمة بنت الحسين بن الريان بمصر وغيرهم \* وروى عنه ٠٠٠ وهبة الله بن إبراهيم بن عمر المصري ٠٠٠ وأبو الحسن علي بن يحيى بن أبي الكرام المصري \* مات بمصر في المحرم سنة ٣٩٠ هـ \* ونكره ابن عساكر ترجمة لظاهر بن محمد بن سلامة بن جعفر أبو الفضل القضاعي المصري ، « حدث بطرابلس وبيت المقدس سنة ثلاث وستين وأربعمائة ، وحدث عن أبي محمد بن الحسن والقاضي أبي مطر علي بن عبد الله بن الحسن بن أبي مطر الاسكندراني ٠٠٠ ، فإذا وصلنا إلى عصر ابن عساكر نفسه وجنتاه يترجم للمحدث بشار بن محمد أبو ( م ٢٣ - تاريخ الاسلام )

القاسم الفارسي الصوفي، ويقول عنه أنه « سمع بمصر ، أخبرنا إبراهيم أحمد ابن القاسم بن الميمون الحمصي \* وحدث بصور فسمع منه غيث بن علي ، ثم وصل إلى دمشق \* توفي بدمشق بعد الثمانين وأربعمئة » \* بل إن ابن عساكر يقول في ترجمة ملكة بنت داود أنها « أجازت لي جميع حديثها » \* ويقرن ذلك بقوله أنها « سمعت بمصر من الشريف بن إبراهيم أحمد بن القاسم بن ميمون الحسن سنن الشافعي رضي الله تعالى عنه ... سمع منها شيخنا أبو الفرج الصوري ... » \*

هذه الأمثلة قليلة من كثير ، استقيناها من تاريخ ابن عساكر وحده \* وأتينا بها على سبيل المثال لا للحصن ، وإن دلت على شيء فإنما تدل علم أن مدرسة الحديث في مصر ظلت قائمة نشطة لم يخب لها نور ، وإنها غذت بعض من أخذ عنهم ابن عساكر نفسه ، بل بعض شيوخه وشيخاته \*

أما الرواية التي استشهد بها محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عساكر \* والتي نقلها عن السبكي في طبقاته ( ج ١٢/٢ ) وفحواها أن البرقاني نصح تلميذه الخطيب البغدادي بعدم قصد مصر ، وقال له « أنك أن خرجت إلى مصر إنما تخرج إلى رجل واحد ، فإن فاته ضاعت رحلتك ، وإن خرجت إلى نيسابور ففيها جماعة أن فاته واحد ألزمت من بقي » \* هذه الرواية في حاجة إلى تمحيص ، لماذا اختص مصر بالذات في حديثه ؟ هل أتى البرقاني إلى مصر وعابن مدرسة الحديث فيها ؟ هل هناك دافع منعي أو غير مذهبي وراء رايه ؟ هل تأثر في ذلك بما هو معروف من اتجاه بغداد - مساميا وفكريا - نحو المشرق دون المغرب ، بحيث لم يتجه علماؤها بصورة جدية جماعية غربا - نحو مصر بالذات - إلا بعد أن دهمها خطر التتار في منتصف القرن السابع للهجرة ؟ هذا هو منهج البحث التاريخي السليم \* أما أن يلتقط باحث عبارة يتيمة ليبني عليها حكما ضخما بأن « مصر لم تكن بالتى تحذب إليها الأنظار لقلد علمائها \* وقد كان ذلك شأن مصر في الحديث من قبل أيضا \* »



فهذا مالا يقره منهج البحث العلمى . ونرجح أن يكون هذا الحكم صادرا عن عوالم نفسية مكتوبة فى صدر الباحث .

ولا يخفى عنا أن السبكى فقيه شافعى يقرجم لأعلام الشافعية ، ولابد من أن يقلم تيريرا لعالم كبير مثل الخطيب اليفدادى فاته فى رحلة العلم أن يأتى الى مصر . ومن ناحيه أخرى علينا أن نضع نصب أعيننا ما كان من خلاف مذهبى فى العالم الاسلامى ، وأثر هذا الخلاف فى تحركات رجال الدين والعلم ، وفى أحاسيسهم ، وبالتالى فيما كتبوه ودنوه . فمصر كانت معقلا هاما من معاقل المذهب المالكى ، وكان عبد الله بن وهب المصرى - الذى سبق أن وصفناه بأنه كان من أوائل جامعى الحديث فى الاسلام - مالكا . وإذا ذكرنا مالك بن أنس فأننا نعننى الامام الذى عرف بأنه من أعلم الناس فى زمنه بالمسنة النبوية والحديث الشريف ، والذى تزعم مدرسة المدينة المنورة فى الحديث ، والذى ترك خلفه مجموعة من أصحابه وتلاميذه كانوا من أشهر محدثين الذين عرفهم الاسلام . ولعله ليس من باب المصادفة أن يكون أبرز أصحاب الامام مالك من المصريين بالذات ، مثل عبد الله بن وهب ، وابن القاسم ، وأشهب ، وعبد الله بن عبد الحكم . . . وغيرهم . وهكذا حتى وفد على مصر الامام الشافعى رضى الله عنه ، فأنقسم المصريون بين مالكية وشافعية . واشتد الجدل والنقاش بين المدرستين ، حتى بلغ الأمر حد القتال بين اتباعهما فى المسجد العتيق بالمقسطاط ، وهو امر لم يرض عنه لا المالكية ولا الشافعية ، خارج مصر - بل داخلها - حيث أن كل فريق اعتبرها معقلا للمذهب الآخر . وظهر صدئ عدم الرضا هذا فيما كتبه بعض اتباع هذا المذهب أو ذاك عن مصر وعلماء مصر فى ذلك الدور من انوار التاريخ - اعلى فى العصور الوسطى - وهى العصور التى كثيرا مافاقت فيها مرارة الخلافات المذهبية ، حدة الخلافات الدينية . ولم تنج بغداد أو دمشق هى الأخرى من هذه الخلافات المذهبية العنيفة ، مما لا داعى للتطرق اليه . وفى ضوء هذه

الحقيقة يمكن أن نفسر عدم مجيء الخطيب البغدادي في رحلته العلمية الى مصر .

ولا ندري لماذا ربط محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عسكز بين الخطيب البغدادي وابن عساكر في التماس سبب واحد لعدم مجيئهما الى مصر . ذلك أنه بالنسبة لابن عساكر يوجد عامل واضح - لا يصح أن يغيب عن فكر المؤرخ الليقظ - ترجع أنه نلعامل الأساسى فى عدم تفكيره فى الحضور الى مصر . ذلك أن ابن عساكر ولد والدولة الفاطمية الاسماعيلية قائمة فى مصر وافريقية ، وشب ابن عساكر وشرع فى رحلته العلمية والخلافة الفاطمية مهيمنة على مصر وافريقية وبعض بلاد الشام . ومات الحافظ ابن عساكر بعد اربع سنوات فقط من سقوط الخلافة الفاطمية وأحياء المذهب السننى

مرة أخرى فى مصر . وفى أيام ابن عساكر لم ينس الدمانقة ما صحب حكم الفاطميين لمدينتهم من ذكريات غير طيبة . وفى عصر طفتت الخصومة المذهبية ، كان من الصعب على محدث سنن شافعى - مثل الحافظ ابن عساكر - أن يفكر فى الرحلة الى مصر ، حيث كان الجامع الازهر وجامع الحاكم ودار الحكمة ... وغيرها من المؤسسات ، مراكز نشطة لتعليم وتعلم الفقه الشيعى ونشره ، واعداد دعاة الاسماعيلية المتمرسين .

وفى رأينا أنه لو كان الوضع فى مصر وافريقية غير ذلك ، أو لو كانت الاحداث التى صحبت سقوط الخلافة الفاطمية قد سبقت وفاة ابن عساكر بوقت كاف لشد ابن عساكر الرحال الى مصر ليرى نهضة واسعة فى الفقه السننى وفى علم الحديث ، فى ظل المدارس التى بنا صلاح الدين بإنشاء مدرستين منها - الناصرية للشافعية والقمحية للمالكية - وذلك فى حياة الخليفة العاضد الفاطمى نفسه ، ثم اتبع ذلك بإنشاء ثلاث مدارس أخرى عقب سقوط الخلافة الفاطمية .

وأخيراً - سوليس أخيراً - فإنه عندما أراد ابن خلكان في ترجمته لابن عساكر أن يستشهد على مكانة كتاب تاريخ دمشق ، لم يجد أفضل مما قاله أحد كبار محدثي مصر ، وهو « العلامة المنذرى حافظ مصر » ليستشهد برأيه في الكتاب •



فإذا انتقلنا إلى كتاب « تاريخ دمشق » نفسه ، ودرسنا هذا الأثر الخالد من ناهيتي المنهج والمادة العلمية ، فإن أول انطباع يمكن أن نخرج به من هذه الدراسة ، هو أن ابن عساكر كتب تاريخاً بفكر المحدث ، ومنهج المحدث • بل بضمير وتقوى المحدث • والمعروف أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين ارتبطت بالحديث وتقرعت عنه • ولعلنا لسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أن تدوين الحديث لمعتمد على الاسناد وتراجم الرجال ، وهاتان هما الصفتان البارزتان في كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر • فهذا الكتاب ليس من نوع الحوليات التاريخية التي تعالج تعاليج التاريخ سفة بعد أخرى ، وليس من نوع كتب الحوادث التي تعالج أخبار أمة من الأمم أو سلسلة من الغزوات والفتوح أو سيرة عظيم من العظماء أو واقعة من الوقائع ، وإنما هو - قبل أي اعتبار آخر - كتاب تراجم حقيقة أن ابن عساكر صدر كتابه المقدمة التقليدية المألوفة عن أصل اشتقاق تسمية الشام ، وتاريخ مدينة دمشق وبنائها ، وما جاء في الأحاديث النبوية عن فضل الشام ودمشق ، ثم عن فتح الشام وخطط دمشق وما فيها من معالم ومنشآت ومؤسسات • • • ولكن هذا الجزء لا يبدو أن يكون مقدمة لتاريخه الكبير الذي يعتمد أساساً على التراجم التي وضعها ابن عساكر لأشاهير الأفراد ، من العلماء والصالحين والحكام والسياسة والقادة • • • وغيرهم ممن لهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالشام بوجه عام ودمشق بوجه خاص • وقد يأتي بين هؤلاء نكر لأفراد لا علاقة لهم مطلقاً بالشام أو بدمشق • ولكن المؤلف اعتقد أن لهم من الأهمية ما يستوجب الترجمة لهم • كذلك تلاحظ على كتابة

ابن عساكر افاضته في سير الصحابة والفقهاء والمحدثين والعلماء - مثل  
أبي هريرة وبلال بن رباح والزبير بن العوام وعبادة بن الصامت - بدرجة  
لم يحظ بها رجال السياسة والحكم ، الا ان يكون أحد هؤلاء الأخيرين على درجة  
من الأهمية ونور الصيت - مثل الحجاج بن يوسف - تجعل ابن عساكر  
يسهب في سرد سيرته \* وبين هذا الفريق وذلك ، ممن ترجم لهم ابن عساكر ،  
لا مانع من أن يتعرض لسير بعض القدياء \* من ذلك حرصه على سرد ترجمة  
ضافية لذي القرنين ، موضحا أن اسمه الاسكندر ، متتبعا نسبه حتى وصل  
به الى يونان \* ولكن الملاحظ أنه ترجم نه وذكره في حرف الذاء تحت اسم  
« ذو القرنين » فقال « ذو القرنين ، واسمه الاسكندر بن \* » ، الأمر الذي  
يجعلنا نتساءل : إذا كان المؤلف يعرف أن اسمه الاسكندر ، فلماذا لم يذكره في  
حرف الألف حسب ترتيب الأسماء الذي سار عليه في كتابه \* ولكن المرء على  
ذلك يبدو في أن ابن عساكر - وهو رجل الدين - ترجم لهذه الشخصية من منطلق  
ما جاء عنها في القرآن الكريم حيث ورد ذكره باسم « ذو القرنين » ، مما جعله يلتزم  
بهذه التسمية \* وهذا المثل بالذات - وهو واحد من كثير - يعبر عن العقيدة  
التي كتب بها ابن عساكر تاريخه ، والمنهج الذي اتبعه في كتابة هذا التاريخ \*

وكما أن ابن جرير الطبري - وهو المفسر الشهير - لم يستطع أن يتجرد  
من طبيعته عندما كتب « تاريخ الأمم والملوك » ، فحرص على أن يروي عن  
الحادثة الواحدة روايات عديدة ، متأثرا في ذلك بمنهجه التفسيري ، كذلك لم  
يستطع ابن عساكر - وهو المحدث الحافظ - أن يتحرر من منهج المحدثين في  
الاسناد ، وهي الظاهرة الواضحة في كتابه « تاريخ دمشق » \* وهنا نلاحظ  
التشابه قويا واضحا بين الحافظ ابن عساكر من ناحية ، وبين الحافظ الخطيب  
البغدادي من ناحية أخرى : فكلاهما محدث كبير ، اشتغل بالتاريخ ، دفعه  
حبه لبلده الى أن يكتب تاريخا ولفيا له \* هذا أرخ لبغداد في النصف الأخير  
من القرن الخامس الهجري ، وذلك أرخ لدمشق في النصف الأخير من القرن  
السادس الهجري \* وكلاهما كتب تاريخه يوعي المحدث وفكر المحدث واسلوب

المحدث ومنهج المحدث • وإذا كان الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي قد استحق في التاريخ لقب « مؤرخ بغداد ومحدثها » فإن الحافظ أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي استحق في التاريخ لقب « مؤرخ دمشق ومحدثها » • ولما كان كل من الرجلين شافعي المذهب ، فقد وجدت بينهما أكثر من رابطة معنوية • تجعلنا لا نتردد في الحكم على ابن عساكر بأنه اطلع على كتاب الخطيب البغدادي وتأثر به موضوعا وفكرا ومنهجا ، تأثرا حادا به إلى محاولة تطبيق الفكرة على دمشق •

على أننا نتدارك فنقول أنه ليس معنى أن ابن عساكر في تاريخه دمشق سار على نهج الخطيب البغدادي في تاريخه لبغداد ، أن ابن عساكر لم يأت بجديد ، أو أنه كان محاكيا ومقلدا للخطيب ، لا أكثر • إذ لا يخفى علينا أن الخطيب نفسه لم يكن مبتكرا في منهجه ، وأن هناك من سبقه في ذلك المنهج مثل القشيري • ولعله من الأصوب أن نقول أن الطريقة التي اتبعها الحافظان تتفق ومنهج أهل الحديث عموما ، وحسب تاريخ دمشق لابن عساكر أن وصفه السبكي بأنه « أبان فيه عما لم يكتمه غيره ، وإنما عجز عنه » في حين وصفه ابن كثير بأنه « ندر على من تقدمه من المؤرخين ، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين ، فحاز فيه السبق • ومن نظر فيه وتأمله رأى ما وضعه فيه وأصله ، وحكم بأنه فريد أهله في التواريخ • وأنه الذروة العليا في الشماريخ • » • أما ابن خلكان الذي وصف كتاب « تاريخ دمشق » بأنه جاء « على نسق تاريخ بغداد » ، فقد اعترف بأن ابن عساكر في تاريخه « أتى فيه بالعجائب » •

والحق أن دمشق كانت جديرة بهذا التكريم على يد أحد أبنائها من علمائها الخالدين ، ليس فقط لأنها كانت في وقت ما حاضرة الخلافة الإسلامية ، فهناك حواضر أخرى للخلافة سبقتها ولحققت بها • وإنما الحقيقة التاريخية الكبرى التي لا شبهة فيها ولا جدال حولها ، هي أن دمشق وحدها • بين حواضر الخلافة الإسلامية • هي التي شهدت أقصى درجات اتساع هذه

«دولة وتاسسها ، فكان الخليفة (الأموي) في دمشق يصدر أوامره فتلبى  
بالسمع واستنه في سرب راسيوان والعسقاط والموصل والبصرة وهمدان  
وصنعاء وصمرقند وبخارى ٠٠٠ وغيرها حتى الهند وحدود الصين ٠ وهذا  
وضع لم يتوفر للخلافة الإسلامية في أي عهد من عهودها السابقة أو اللاحقة ،  
وأيما كان مقرها سواء في المدينة المنورة أو في الكوفة أو في بغداد أو في  
قرطبة أو في القاهرة أو في اسطنبول ٠

وخلاصة القول في منهج ابن عساكر أنه لم يستلح في كتابه « تاريخ  
دمشق » أن يتحرر من أسلوب المحدثين في الإسناد ٠ من ذلك مثلاً أنه في  
ترجمته لبشر بن الحرث يقول « أخبرنا أبو الحسن بن قبيس ٠ حدثنا أبو  
منصور بن خيريون ٠ أنبأنا أبو بكر الخطيب ٠ أخبرنا أحمد بن عسر بن روح  
الزهراني ٠ حدثنا أبو طلحة بن أحمد بن الحسن الصوفي ، حدثنا محمد بن  
مخلد العطار ، حدثنا عبد الله بن منصور ٠ قال : سمعت أبا حفص ابن أخت  
بشر بن الحرث يقول ٠٠٠ » وهذه الظاهرة في كتابه تؤكد أن ابن عساكر  
كان محدثاً قبل أن يكون مؤرخاً ٠ وأنه كتب تاريخه بروح المحدث وفكر المحدث  
واسلوب المحدث ٠

وربما بدا لنا أن هذا ليس هو المنهج السليم في كتابة التاريخ ، لاسيما  
وأن شخصية المؤلف كثيراً ما تستتر فيه عندما يلجأ الى ذكر الحوادث دون  
تطبيق أو نقد أو تحليل ٠ ولكن علينا أن نذكر أن ابن عساكر ظل دائماً ابداً في  
ضميره وفكره ولسانه وقلمه يمثل رجل الدين المورع العف ٠ وحسبه أن وصفه  
ابن العماد بأنه « كان ديناً خيراً ، يختم في كل جمعه ، وأما في رمضان ففي  
كل يوم ٠ معرضاً عن المناصب بعد عرضها عليه ٠ كثير الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر ٠ قليل الالتفات إلى الأمراء وأبناء الدنيا ٠٠٠ » ٠ وقال عنه  
ابن خلكان « لقد قال الحق » ، في حين وصفه السبكي بأنه « لم يزل مواظباً على  
خدمة السنة والتعبذ باختلاف أنواعه صلاة وصياماً واعتكافاً وصدقة ونشر

علم ٠٠٠ ، وهذه الصفات المتصلة في ضمير ابن عساكر جعلته حريصا في تعرضه لمسير الناس عقيفا في تقديم ، معرضا عن تتبع عورتهم وعيوبهم ٠٠٠ كل ذلك مع دقة في الاستقصاء وحرص على اختيار الصفات والكلمات ٠ وربما أدى تخوف ابن عساكر من الوقوع في خطيئة الغيبة الى الحرص على ائسناد رواياته الى اصحابها ، حتى لا يتحمل امام الله وامام ضميره مسئولية رأى خاطيء او صفة غير صحيحة يلصقها باحد من يترجم لهم ٠ فاذا لم يعرف مصدر الرأى او الرواية ٠ استعمل غالبا لفظ « وقيل » كقلا ٠

وهكذا اذا كان ابن عساكر في تاريخه قد اتبع اسلوب المحدثين ، واطال في ذكر المند قبل ذكر الخبر ، فاننا لا نرى في هذا النهج انتقاصا خطيرا من شأن كتابته ، بل على العكس يمكننا ان نتمسك في هذه الظاهرة امعانا منه في الدقة ، وحرصا على مراعاة الأمانة العلمية ، ورغبة في اعطاء كل ذى حق حقه : فضلا عن نزعة نحو التواضع في العلم ، واعراض عن شدة الاستكثار بكل خبر يحرص الكاتب على نسبته الى نفسه ٠ انظر - مثلا - الى تواضع ابن عساكر وامانته وهو يترجم لقاطمة بنت على بن الحسين العكرى فيقول ، نلنا عليها البغدادي ٠٠٠ فقرات عليها جزء صفة المنافق عن ابن المسلمة ٠٠٠ « ماذا كان عليه لو حذف عبارة « نلنا عليها على البغدادي » ، ولكننا امانة العلم التي جعلته يحرص على اعطاء كل ذى حق حقه ٠

ومن ناحية اخرى فان علينا ان نذكر دائما ان المنهج السليم في دراسة التاريخ يتطلب منا الوقوف على اصول كل رواية ٠ يمكننا عن طريق معرفة نزعات صاحب الرواية وميوله ومذهبه التثبت من صحة ما يرويه ، كما يمكن عن طريق المقارنة والتحصيل الاطمئنان الى صحة مصادره التي استقى عنها ومنها ٠ وحسب ابن عساكر انه عندما تعرض لكتابة التاريخ لم يلق القول جزافا ، ولم يكف بسرد الروايات ليتركنا في حيرة من امرها ومصدرها ،

وانما حرص - بقدر ما وسعة - على أن يسند كل رواية الى صاحبها \* وعن هذا الطريق يمكن أن نعتبر ابن عساكر وقد أدى خدمة كبرى للتاريخ ، لأن بعض الروايات والاختيار التي نكرها استقاها شفاهاً من اقواء اناس ماتوا ولم يسجلوها ، في حين أن البعض الآخر اخذه عن كتب وكتابات فقدت ولا نعتزلها الآن على اثر \* انظر اليه مثلاً وهو يترجم لتاج الدولة تنتش بن ائب أرسلان فيقول «قرأت بخط أبي الحسن يحيى بن علي بن عبد اللطيف المقرئ : سئل تاج الدولة \* \* \* » فهو هنا يحدد بالضبط مصدر رواية ذكرها معاصر وشاهد عيان ، وربما اندثرت كتابته الى الابد ، وبقي ما نقله عنه ابن عساكر \*

وربما بدا هذا الاسلوب في معالجة التاريخ غير مستساغ بالنسبة للعقلية الحديثة ، وهي التي تستهدف الايجاز والوقوف على الحقائق من اقرب السبل ، والوصول الى النتائج دون اطنال في المتنمات \* والواقع أن هذا المنهج هو الذي نادى به علماء المسلمين أنفسهم ، حتى أن ابن النديم صاحب الفهرست له عبارة يقول فيها « النفوس تشرب الى النتائج دون المقدمات وترتاح الى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات » \* ولذا عاب بعض الباحثين المحدثين على ابن عساكر حرصه على سرد كافة الروايات المتعلقة بالخبر الواحد \* فجاء في المقدمة التي وضعت للمجلدة الأولى المحققة من كتاب تاريخ دمشق ما نصه « ولو أن الحافظ اكتفى برواية الاخبار التي صح استنادها \* واكتفى برواية واحدة ، لنجا الكتاب من التكرار المل \* » كذلك تعرض ابن عساكر للاتهام - بطريقة غير مباشرة - بأنه لم يتخير أحياناً بعض رواياته ، ولم يدل فيها برأي حاسم ليرجع احداها على الأخرى ، وانما « هو ينقل بعض الاخبار ويدع العهدة على من نقلها عنه ، لا يصححها ولو كان فيها خطأ \* » ولكننا نؤكد دائماً في كل مناسبة ان الخطأ الكبير الذي يمكن أن يقع مؤرخ محدث هي أن يطبق نفس معايير عصره وما له من امكانات وظروف



على عصر سابق ليصدر حكماً عليه • فلكل عصر عقائده وإمكاناته ووسائله • ولكل مجتهد ظروفه التي عاش فيها وأساليبه التي توصل بها • ولكل زمان مستوياته ومقاييسه ومعاييره ، ونظرته إلى الحياة ، وأدواته المتاحة للباحث ، ومنهجه الذي قد يبدو لنا غير مستساغ اليوم ، ولكنه هو الأسلوب المثالي في عصره ، الذي يعبر عن أصالة البحث وعمق المعرفة وصدق الحاسة وعظم الأمانة العلمية • وإذا أردنا أن نصدر حكماً صادقاً على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر ، فانه علينا أن نصدر هذا الحكم من خلال العصر الذي عاش فيه ابن عساكر ، وعقلية ذلك العصر ، لامن واقع عصرنا وعقليتنا نحن • وعلى ذلك فان قولنا اليوم « لو أن الحافظ ابن عساكر فعل كذا » ولم يفعل كذا » • لا يمكن أن يعبر عن حاسة تاريخية مرهقة •

ومهما يكن من أمر ، فان علينا أن نذكر أن كتابة السير والتراجم تمثل لونا من أبرز ألوان الكتابة التاريخية عند المسلمين ، وذلك منذ أن بدأ الولادى فى القرن الثانى للهجرة تأليف كتاب الطبقات ، وهذا جذوه فيه تلميذه وكتابه ابن سعد • ومهما يقل من أن الهدف من تأليف هذين الكتابين هو خدمة الحديث ليعرف من يصح الأخذ عنه ومن لا يصح ، فان عمل هؤلاء المحدثين كان سبباً فى أن رجال اللغة والأدب قلدوا المحدثين ، فوضعوا الكتب فى تراجم الشعراء والادباء • ولم يلبث أن ترقى هذا النوع من الكتابة التاريخية على مر الزمن ليشمل معاجم مرتبة حسب حروف الهجاء وحسب تتابع العصور والقرون ، مع أفراد كل علم أو فن أو مذهب بطبقات رجاله • فخصصت مؤلفات معينة لطبقات الشافعية والحنفية والمالكية ، وأخرى للمشتغلين بعلم أو فن معين كالأطباء والادباء والوزراء والكتاب • وثالثة لمشاهير بلد معين أو مدينة كبرى من حواضر العالم الاسلامى ، ومن النوع الأخير تاريخ دمشق لابن عساكر •

أما الباحث الذى يريد أن يلم بتاريخ دمشق السياسى فى صورة سلسلة

متصلة الحلقات ، فلا شك في أنه لن يجد غايته في تاريخ ابن عساكر . ذلك أنه بدلا من أن يجد حوايليات متتابعة تعالج حوادث مترابطة . لانه يجد نفسه امام مجموعة متلاحقة من التراجم المرتبة ترتيبا أبجديا حسب أسماء أصحابها . لا تجمع بينها رابطة زمنية أو مهنية . وانما الرباط الوحيد الذي يربط بسين معظمها هو صلتها من قريب أو بعيد بمدينة دمشق . فهذا حاكم تولى حكم دمشق في صورة خليفة أو أمير ، وهذا فقيه أو مفسر أو محدث نشأ في دمشق أو نزع إليها معلما أو متعلما ، أو مر بها ليقيم فيها فترة من الزمان ، مستمعا أو مسمعا . وهذا حاكم على بلدة قرينية أو بعيدة زحف على دمشق ودخلها واستولى عليها ، أو ارتد عنها بعد أن عبث بغوطتها . وهذا أمير عين واليا على دمشق من قبل سلطة أعلى دانت لها دمشق بالطاعة . وبين هذا وذاك تأتي تراجم عديدة لفقهاء ومحدثين وعلماء صالحين ، وربما لأبناء مرموقين كالجاحظ وأبي تمام . . . .

ومهما يقال من أن اتخاذ سير الأفراد محاور يدور حولها للتاريخ من شأنه أن يرضى الذواق قراء التاريخ ومتطلباتهم من مختلف الانزعاجات والايول . . . ومن أن السياسة كلها من عمل الأشخاص ، وانرا لا تفهم الا في ضوء صفاتهم وخبراتهم وتصرفاتهم ، فإن الحقيقة الكبرى التي لا مفر من الاعتراف بها هي أن مفهوم التاريخ يرتبط اساسا بفكرة التسلسل الزمني .

ولكن علينا أن ندرك في نفس الوقت أن التاريخ ليس فقط - مثلما تصوره كتب الحوايليات - تاريخا سياسيا لا يعنى :لا يسقوط حاكم وقيام آخر ، ولا يهتم الا بأشغال ثورة واخماد غتنة ، ولا شأن له الا بفتح البلدان وتسجيل أنباء الزمان . نعم ليس التاريخ مجرد سرد أخبار حروب وانتصارات ، وفتوح وهجرات ، وغزوات وخلافات بين ملوك وأمراء . ان التاريخ ايضا دراسة لأحوال الشعوب الاجتماعية والاقتصادية ، ووصف للارواح الفكرية والثقافية . . . وهذه هي الجوانب التي تبدو أكثر وضوحا

فى كتب التراجم منها فى كتب الحوليات \* ففى النوع الأخير من الكتب نجد التاريخ غالبا ربيب الفصور والكام والقادة الا ان تكون اشارات عابرة سريعة ، أتت عن غير قصد - لتمس أحوال الشعوب من بعيد أو قريب \* أما اذا فحصنا كتابا عاما للتراجم - مثل وفيات الاعيان لابن خلكان أو الدرر الكامنة لابن حجر أو الضوء اللامع للمصاوى - فنننا بجده يترجم لكل من له شأن بصرف النظر عن عمله وحرفته أو مكانته وطبقته الاجتماعية \* فهو يترجم للعالم فقيها كان أو طالب علم ، و يترجم للمحاكم خليفة كان أو أميرا ، وللتاجر المرموق مقبلا كان أو ركاضا \* وهو ان يترجم للمبرزين من الرجال لا يغفل شأن المرموقات من النساء ، وخاصة الصالحات الثيبات \* ويستطيع الباحث الناقد البصيرة من خلال دراسته لهذه التراجم أن يخرج بملاحظات طيبة من الحياة الاجتماعية ، بالذات ، مما يندر العثور عليه فى كتب الحوليات التقليدية ، وهى التى تهتم فى المقام الأول بالحياة السياسية \*

حقيقة ان التاريخ للحياة الاجتماعية من خلال التراجم أمر صعب شاق ليس بالسهل \* ذلك انه اذا ذكر المؤلف إشارة تمس المجتمع أو بعض أوضاعه \* فانما تأتي هذه الإشارة - غالبا - فى صورة عابرة وبطريقة عفوائية غير مقصودة لذاتها ، لأن الكاتب لم يستهدف مطلقا تقديم دراسة لأحوال المجتمع ، وإنما هدفه الأول والأخير رسم صورة - مسهبة أو موجزة - لحياة الفرد الذى يترجم له ويعرف به \* ولكن فى جميع الحالات لا يصعب على المؤرخ اللماح الذى يتمتع بحاسة تاريخية نفاذة أن يلتقط هذه الاشارات من بين السطور ، على هيئة فئات صغيرة متناثرة . ثم يحاول ان يبنى من هذا الفئات هيكل للحياة الاجتماعية ، أو بعض عناصرها ، فى عصر معين \* واذا وجدت بهذا الهيكل عدة ثغرات فانها فى غالب الأمر تكون من النوع الضيق الذى يسهل علاجه \* ومما يساعد على سد هذه الثغوب ، ما تتصف به الحياة الاجتماعية من قلة التغيير وبطء التبدل ، مما يعطى المؤرخ حرية الحركة ، ويمكنه من الرجوع الى عصر سابق قليلا ، أو لاحق قليلا - على العصر أو

بالعصر - المراد التاريخ له \* وبعبارة أخرى فإن الأوضاع السياسية فى مجتمع يمكن أن تتغير فى بضع ساعات نتيجة لانقلاب مفاجئ أو غزوة أو ثورة أو نحوها \* والأوضاع الاقتصادية فى مجتمع يمكن أن تتبدل فى مدى أشهر أو سنوات قليلة ، نتيجة لسياسة اقتصادية جديدة يضعها حاكم ، تستهدف إلغاء مكوس قائمة ، أو فرض مكوس مستحدثة ، أو احتكار أصناف معينة ، أو تعديل فى نظم الملكية . أما الأوضاع الاجتماعية فتشمل بناء المجتمع وعاداته وتقاليدهم وملوك أفرادهم . . . وهذه ونحوها جوانب راسخة فى المجتمع ، ورثها الأبناء عن الآباء والأجداد ، لا يمكن تغييرها أو تبديلها أو التخلّى عنها بسهولة ، أو فى مدى جيل أو جيلين \* أجل ، لا يمكن لمجتمع أو لفرد أن يتخلى بسرعة وسهولة - فى مدى سنوات معدودة - عن عادات وتقاليد ورثها عن السلف ونشأ فى ظلها وتأصلت فى نفسه حتى غدت جزءاً من شخصيته ، ليتطبع بطباع جديدة تماماً ويستوعب عادات مستحدثة ، ويعيش يومه فى ظل تقاليد لا تربطها صلة بأمره .

وعلى هذا فإننا إذا أردنا أن نرسم صورة للمجتمع الدمشقى على أيام ابن عساکر فى القرن السادس الهجرى - الثانى عشر للميلاد - فإننا لسنا مقيدین تماماً باستیحاء هذه الصورة من تراجم الأفراد الذين عاشوا فى تلك الحلقة بالذات ، ولا يضيرنا مطلقاً أن ترجع الى تراجم أفراد نذكرهم نفس المؤرخ عاشوا وماتوا فى القرن الخامس الهجرى ، أو نذكرهم غيره فى القرن السابع الهجرى \* أن الحياة الاجتماعية فى دمشق لم تتغير فى جوهرها بين القرنين الخامس والسابع للهجرة - وربما قبل الخامس وبعد السابع ، إلا فى حدود ضيقة وجوانب محدودة \* وفيما عدا ذلك ظل الناس يعيشون بنفس العقلية والأسلوب ، لا تبديل يذكر فى ملابسهم ومظهرهم ، ولا تغيير يلحظ فى عاداتهم وتقاليدهم . . . أعيادهم هى التى يتصرفون فى أفراحهم وأتراحهم مثلما كان يتصرف آباؤهم وأجدادهم ، ويطبقون نفس الأساليب فى حياتهم الخاصة والعامة داخل بيوتهم وخارجها .

وربما كانت الصعوبة الكبرى التي تواجهها في محاولة رسم صورة للحياة الاجتماعية في دمشق في ضوء تاريخ ابن عساكر ، هي أنه ركز الشطر الأكبر من عنايته في ذكر تراجم الصالحين والعلماء وخاصة المحدثين ، وربما بعض الأديباء من شعراء وكتاب ، مع إغفال وأضح لأفراد بعض الطبقات الأخرى وخاصة التجار \* وإذا كان ابن عساكر قد عالج تراجم بعض الحكام ، فإنه فعل ذلك بشيء من التفصيل بالنسبة لخلفاء بني أمية السابقين ، وبشيء من الإيجاز الملحوظ بالنسبة للأمراء المعاصرين ، مثل تتش ودقاق وطفنكين ويورى \* ويبدو أن السبب في هذه الظاهرة هو ارتباط أمجاد دمشق بالخلافة الأموية من ناحية ، فضلا عما في فكرة الخلافة ذاتها من معان وأحاسيس دينية تتفق والاتجاه الفكري لابن عساكر ، وهو الذي وصفه ابن العماد بأنه كان في حياته « قليل الالتفات إلى الأمراء وأبناء الدنيا » \* وقد انعكس هذا الاتجاه في كتاب ابن عساكر ، فكان في كتابته - مثلما كان في حياته - قليل الالتفات إلى الأمراء وأبناء الدنيا \* وفي جميع الحالات نرى لابن عساكر بوازع - من تقوى رجل الدين وخلقه - يحجم عن التطرق إلى الحياة الخاصة لهم ، ويحاول عدم التعرض لمثالبهم وعيوبهم \* أما أفراد طبقة العامة ، فلا ننتظر أن نجد لهم ذكرا في كتب التاريخ - إلا أن يكون ذلك عفوا - في عصور كان التاريخ لا يهتم إلا بأعيان الناس ، فإذا تكلم المؤرخ عن الأحياء اهتم بالأعيان ، وإذا ترجم للموتى فإنه لا يهتم إلا بوفيات الأعيان \*

ومع أنه من الصعب استخلاص صورة متكاملة للمجتمع الدمشقي من خلال تاريخ ابن عساكر ، إلا أننا نستطيع أن نلقى أضواء على بعض جوانب هذا المجتمع ، مستعينين بما جاء في التراجم التي نذكرها من إشارات مقتضبة \* من ذلك ما يبدو من أن المجتمع الدمشقي بوجه خاص والشامي بوجه عام حدث في بنائه تطور هام على عصر ابن عساكر ، نتيجة لازدياد نفوذ طبقة جديدة هي طبقة الأتراك ، الذين ازدادت سطوتهم في بلاد الشام ، وغدوا

يشكلون القوة العسكرية الضاربة في البلاد ، وصار منهم الحكام والأمراء ،  
وانكمش امامهم تدريجيا نفوذ الفاطميين من ناحية وسطوة القوى العربية  
كالحقيليين والمرداسيين وبنى عمار من ناحية اخرى \* ويرتبط ازدياد نفوذ  
الأتراك السياسى والحربى فى بلاد الشام فى النصف الثانى من القرن الخامس  
الهجرى - الحادى عشر للحيلاد - ببعض الاسماء التى ترجع لها ابن عساكر ،  
مثل اتسز وتتش ودقاق وطفتكين ويورى \* ولا شك فى ان اهمية العنصر  
التركى على مسرح بلاد الشام فى ذلك الدور ازديادت وضوحا نتيجة لتعرض  
البلاد للمخطر الصليبي \* مما جعل الاتراك يبدون فى كثير من حلقات الصراع  
بين المسلمين والفرنجية ، وكانهم القوة الضاربة للاسلام وجنوده المدافعون  
عنه وعن ارضه ومصالحه \* ومع أن ابن عساكر لم يشر فى تراجمه الموجزة  
الى الاثر الاجتماعى لهذه الاعيان المتزايدة والنفوذ المتضاعف للاتراك ، الا  
انه لابد وان يكون هؤلاء الاتراك قد تركوا اثارا فى المجتمع الدمشقى فى اكثر  
من جانب \*

كذلك نستشف مما كتبه ابن عساكر ان فئة المتعممين من رجال الدين  
والعلم كانت لها مكانة خاصة فى المجتمع الدمشقى \* فبالاضافة الى مكانة  
افراد هذه الفئة فى نفوس الشعب ، فانهم حظوا بتكريم الحكام لهم \* وقد  
وصف ابن عساكر زمرد بنت جاولى بن عبد الله - المتوفاة سنة ٥٥٧ هـ -  
بانها « مكرمة لأهل العلم » \* كذلك اثنى ابن عساكر على نور الدين محمود بن  
زنكى لرعايته للعلماء وتكريمه لهم \* وذكر اكثر من واحد ممن ترجموا لابن  
عساكر انه حظى عند كل من نور الدين محمود ثم صلاح الدين يوسف ، حتى  
انه كان يحضر مجالسهم ويستمعان اليه \* بل لقد بلغ من قوة رجال العلم والدين  
فى المجتمع الدمشقى عندئذ ان ابن عساكر قرع صلاح الدين علنا ، ووصف  
مجلسه بأنه مجلس سوقة لا يستمع فيه الى قائل ولايرد جواب متكلم \* وعندما  
توفى ابن عساكر حرص صلاح الدين على ان يحضر الصلاة عليه \* واذا

كانت هذه مكانة رجال العلم والدين عند الحكام على أيام ابن عساكر ، فلا شك في أنهم حظوا بمكانة كبرى في أركان المجتمع الدمشقي في المخاض ، وفي الأسواق وغيرها من الأماكن الخاصة والعامة .

أما عن مكانة المرأة في المجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر فكانت أكبر مما يظن الكثيرون . فالمرأة لم تكن ذلك الانسان المحتجب السطحي الذي لا دور له في الحياة العامة ، ولا عمل له إلا داخل جدران البيوت ، وإنما يبدو أنها اسهمت بنشاط كبير في الحياة العامة . ومرة أخرى نكرر أن حرص ابن عساكر في تراجمه على اعطاء الأهمية الرئيسية لأهل الدين والعلم ، من صحابة ومحدثين وعلماء ثم خلفاء ، جعل نشاط المرأة في عصره - من خلال التراجم التي وضعها في تاريخه الكبير - لا يبدو بصفة رئيسية إلا في مجالات معينة، مثل مجال الدين والعلم ، وربما - إلى حد ما - شؤون الحكم والسياسة .

وحسبنا دليل على نشاط المرأة في دائرة العلم والدين أن الذين ترجموا لابن عساكر أجمعوا على أنه أخذ العلم عن ثمانين امرأة . وهذه الإشارة في حد ذاتها لها في نظرنا عدة دلائل : الأولى كثرة عدد النساء المشتغلات بالعلم والدين في ذلك العصر ، بحيث أن فقيها واحدا من فقهاء العصر سمع من ثمانين امرأة ، هذا فضلا عن كثرة عدد النساء اللاتي ترجم لهن ابن عساكر في تاريخه . والثانية أنه لم تكن هناك أية غضاضة في أن يتلقى طالب العلم علمه على يدي امرأة . والثالثة أن المرأة جلست في الجوامع وغيرها من أماكن التدريس - في حدود أحكام الدين - لتنظيم حولها حلقات الدرس ، ويأخذ عنها طلاب العلم من الرجال والنساء سواء .

وفي خلال تراجمه للمعاصرين ، أو سروره حديث من الأحاديث الشريفة ، نرى ابن عساكر كثيرا ما يردد عبارة « أخبرتنا فلانة » أو « سمعنا عن فلانة » ( م ٢٤ - تاريخ الاسلام )

فهو مثلاً في ترجمته لفاطمة بنت علي بن الحسين العكبري يقول ما نصه  
 « دلنا عليها — على البغدادي المبيض — فقررات عليها جزء صفة المناق من ابن  
 المسلمة ، وجزءاً من حديث الحسن الحري عن أبي الغنائم بن الرجاحي سنة  
 ست وعشرين وخمسة » ثم سألت عنها بعد مدة مديدة يسيرة فلم أظفر لها  
 بخبر ، وأظنها ماتت بدمشق » \* ثم يروي ابن عساكر حديثاً عن أبي هريرة  
 عن الرسول ( ص ) ، فيقول : « أخبرتنا أم أبيها فاطمة بنت علي بن الحسين » \*  
 وفي ترجمة كل من حاتم بن عبد الله بن سعد ، وحذيفة بن اليمان ، يقول ابن  
 عساكر : « أخبرتنا أم المجتبى العلوية » \* وفي ترجمة الحارث بن الحكم بن  
 أبي العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي — أخو مروان — يقول ابن عساكر :  
 « أخبرتنا أم الياء فاطمة بنت محمد » \* »

ويبدو من ثنايا التراجم التي أوردها ابن عساكر لبعض نساء عصره  
 — وخاصة من أخذ عنهن — مدى تقديره لهن \* فهو في ترجمته للملكة بنت داود ابن  
 محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد القرطبي الصالحة الصوفية ، يلقيها  
 بالعالمة ، فيقول « أخبرتنا العالمة ملكة بنت داود » \* وأجازت لى جميع  
 حديثها \* \* \* وحضرت دفنها والصلاة عليها ، وكان الجمع منوافراً \* رحمها  
 الله \* \* \* وفي ترجمته لفاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل ، يقول أنها  
 عرفت « بالعالمة الصغيرة » \* وفي ترجمته لست العشيرة بنت عبد الله بن  
 الحسن السلمية ، يقول « سمعت جدّها القاضي الخطيب أبا عبد الله » \* ووجدت  
 سماعها على جزء ، فعزمت على قراءته عليها فلم يتفق \* \* \* »

وهنا يتبادر سؤال الى أنما لنا \* أين كانت تتعلم المرأة الدمشقية في  
 ذلك العصر لتتفقه وتصل الى مرتبة العلماء ؟؟ يبدو لنا من خلال السطور التي  
 دونها ابن عساكر أن البيت كان المدرسة الأولى التي تتلقى فيها المرأة علومها \*  
 والملاحظ على النساء اللاتي اشتهرن بالعلم والدين على أيام ابن عساكر أنهن  
 نشأن في بيوت علم ودين \* ها هو ابن عساكر يترجم لأم أولاده — وابنه خالته



— عائشة بنت علي بن الخضر بن عبد الله السلمي ، فيقول عنها : « أسمعتها الحديث من قاطمة بنت علي بن الحسين العكبرية في دارها ، وسمع منها أولادها في دارها ٠٠٠ » وفي ترجمة فاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل بن بشر بن أحمد الأسفرايني يقول ابن عساكر « سمعت أباها أبا الفرج ٠٠٠ ، وعن فاطمة بنت بن أحمد بن منصور بن قبيس الغساني يقول ابن عساكر « سمعت أباها الفقيه أبا الحسن المالكي ٠٠٠ » أما إذا لم تكن المرأة قد شبت في بيت علم ، وكان أهلها من المقتدرين الراغبين في العلم ، فأنهم كانوا يهينون لها فرصة تلقي العلم على بعض فقهاء العصر ٠ من ذلك ما يذكره ابن عساكر في ترجمته لزمرد خاتون بنت جاولي بن عبد الله من أنها « سمعت الحديث من الفقيهين أبي الحسن بن قيس وأبي الفتح نصر الله بن محمد وأبي طالب بن أبي عقيل الصوري ٠ » وفي كافة الحالات ، فإنه يبدو أن المساجد — أو بعضها — كانت أبوابها مفتوحة ، لتجلس فيها المؤهلات من النساء للوعظ والتعليم والتعلم ٠ وقد جاء في الترجمة التي ذكرها ابن عساكر لفاطمة بنت سهل بن بشر — المدعوة ست العجم — أنها « كانت تغبط النساء في بعض المساجد » ٠

وإذا كانت الرحلة ركنا أساسيا من أركان الحياة العلمية في ذلك العصر ، بحيث ينتقل طلاب العلم من مكان إلى آخر ، يسمعون ويتلقون العلم ، ويحصلون على إجازات من كبار مشايخ عصرهم في مختلف المدن ، حتى إذا بلغوا مرحلة النضج العلمي أخذوا يدورهم يعلمون ليمسح منهم طلاب العلم ٠٠٠ فإنه يبدو أن هذه الرحلة — رغم مشقتها — لم تكن وفقا على الرجال من المعلمين والمتعلمين ، وإنما شاركت فيها بعض النساء ٠ من ذلك ما يروي ابن عساكر في ترجمته لفاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري الأندلسي ، من أنها : « ولدت بالبحرين ، ورحل بها أبوها إلى أصبهان ٠٠٠ ثم قدم بها بغداد ٠ فسمعا ٠٠٠ وقامت دمشق مع زوجها علي بن نجاش

الحنبلی ، وسمع منها بعض طلبية الحديث ٠٠٠ ، ٠

يضاف الى ما سبق ، ان المرأة في ذلك العصر شاركت في تيار التصوف الذي أخذ يشتد تدريجيا في تلك المرحلة نتيجة لاهماس المسلمين بتدهور أحوالهم ، وتعرضهم لهجمات شرسة في قلب بلادهم من جانب الغرب الاوربي . وقد أطلق على المتصوفات من النساء اسم « الفقيرات » مثلما أطلق على المتصوفة من الرجال اسم « الفقراء » . وكان للمتصوفات من النساء - مثلما كان الحال بالنسبة للمتصوفة من الرجال - بيوت أو خانقاوات يعشن فيها ، ليعكفن على حياة الزهد والعبادة . يذكر ابن عساكر في ترجمته للملكة بنت داود الصوفية - المتوفاة سنة ٥٠٧ هـ - أنها « سكنت دمشق مدة في دويرة السيساسي » . ويعلى بهذه الدويرة الخائفة السيساسية التي أسسها على ابن محمد بن يحيى العلوي - المتوفى سنة ٤٥٣ هـ - وتقع على باب الجامع الأموي الشمالي، وكانت أحيانا تعرف بدويرة الفقراء ، والفقراء هم الصوفية .

ومن ضروب مشاركة المرأة في الحياة العامة في ذلك العصر ، دورها في الأغزية والماتم . وقد وصف ابن عساكر غاطمة ست العجم بنت سهل بأنها كانت تعظ النساء « في الأغزية » . ولابد أن دور المرأة في الافراح - وهو الدور التقليدي المعروف في كل زمان ومكان - كان أبرز بكثير . ولكننا لا ننتظر من رجل دين محافظ - مثل ابن عساكر - أن يتطرق في كتابته إلى هذه الجوانب .

أما عن مشاركة المرأة في النشاط السياسي ، فيبدو واضحا أيضا من خلال بعض التراجم التي ذكرها ابن عساكر . ومن الطبيعي أن يكون تدخل المرأة في الشؤون السياسية وشئون الحكم مقصورا على نساء الطبقة الحاكمة في تلك العصور . من ذلك ما جاء في ترجمة ابن عساكر لدقاق بن تنش أمير دمشق أنه مات سنة ٤٩٣ هـ مسموما بتدبير من أمه ؛ التي « زينت له جارية

قسمته في عنقود عنب معلق في شجرة، ثقيته بإبرة خيط مصموم، وأن أمه ندمت على ذلك بعد الوقت<sup>١٠</sup> وأرسلت إلى الجارية الاتفضل ، فأشارت إليها أن قد كان، وهري الاسم جوفه ومات<sup>١١</sup> كذلك ذكر ابن عساكر في ترجمة الخاتون زمرد بنت جاولي بن عبد الله - زوج تاج الملوك بوري بن طغتكين - أنها « لما خافت من ابنها إسماعيل<sup>١٢</sup> بمرت عليه حتى قتل بحضرتها ، وأقامت أخاه محمود مقامه<sup>١٣</sup> » ثم أنها بزواجها من زنكى ، وخرجها إليها في حلب - كما يروى ابن عساكر ساعدت الزنكيين - على التقيم خطوة نحو تحقيق سبق أطماعهم في دمشق<sup>١٤</sup> وتستطيع أن تكمل الصورة من بعض المصادر الأخرى المعاصرة - مثل ابن القلانسي - الذي يروى كيف تألمت الخاتون زمرد - عروس زنكى - لقتل ابنها شهاب الدين محمود بعد ذلك ، فطلبت من زوجها زنكى أن يتدخل في شئون دمشق « لطلب الثأر من غير تلوم ولا اغفال »<sup>١٥</sup> ويبدو أن زمرد خاتون لم تستطع أن تحقق أغراضها<sup>١٦</sup> إذ يذكر ابن عساكر في ترجمته لها أنها « عادت إلى دمشق بعد موت أتابك ( زنكى ) فأقامت مدة يسيرة وتوجهت إلى بغداد وحجت ، ثم عادت إلى بغداد ورجعت إلى مكة ، فجاءت إلى أن ماتت ( سنة ٥٥٧ هـ ) » وكان قد نفذ ما بيدها<sup>١٧</sup> .

ولعل أبرز انطباع عن الحياة الاجتماعية في دمشق نخرج به من دراسة تاريخ ابن عساكر ، هي الصفة الدينية التي اتسمت بها هذه الحياة<sup>١٨</sup> يدل على ذلك كثرة المؤسسات الدينية - وعلى رأسها المساجد - التي ازدادت بها دمشق ، حتى أن ابن عساكر عدد منها مائتين ومائتين وأربعين مسجدا داخل أسوار دمشق ، عدا المساجد التي نكرها في أرياضها ، وقد زادت عن المائة وستين مسجدا<sup>١٩</sup> . ويطلق ابن عساكر على كثرة مساجد دمشق بقوله ، وكثرتها تدل على اهتمام أهلها بالدين وكثرة المصلين والمتعبدين<sup>٢٠</sup> .

هذا عدا المدارس التي جاوزت العشر ، والخانقاهات والأربطة ، التي غدت جميعا مراكز لنشاط ديني وعلمي واسع النطاق<sup>٢١</sup> . وقد ذكر ابن عساكر

عن الخائفاء الدويرية انه سكنها الكثير من العلماء ، منهم - على سبيل المثال - الفقيه الشافعي عبد الوهاب بن صدقة ، وكان أيضا ادبيا وشاعرا وعارفا بالرؤيا . ذكر ابن عساكر في ترجمته انه كان منقطعاً لسماع الدرس بالزاوية الغريبة والمدرسة الامينية .

ويشير ابن عساكر الى ان كثيراً من هذا المؤسسات الدينية له وقف ، مما يدل على ان مؤسسيها من الخيرين حرصوا على بقائها ومساعدتها على الاستمرار في اداء رسالتها بوقف الاوقاف عليها . وقد جاء في بعض التراجم التي ذكرها ابن عساكر مثل ترجمة زمرد بنت جاولي - انها « بنت المسجد الذي عند صنعاء ووقفت عليه الوقوف » كذلك ذكر ابن عساكر في ترجمة فاطمة بنت علي بن احمد بن المنصور الغساني - المتوفاة سنة ٥٦٧ هـ - انها « حجت هي وأختها ولم يتزوجا ، ووقفا على امام محراب جامع دمشق ، وعلى آلقهاء المالكية المشتغلين بالفقه في جامع دمشق » وقد عبر الرحالة المغربي ابن جبير - وهو معاصر - عن كثرة الاوقاف الموقوفة على المنشآت الدينية في دمشق بقوله « ولكل مشهد من هذه المشاهد اوقاف معينة من بساتين وأرض بيضاء ورياح ، حتى ان البلدة تكاد الاوقاف تستغرق جميع ما فيها ، وكل مسجد يستحدث بناؤه ، او مدرسة او خانقه ، يعين لها السلطان ( يعني صلاح الدين ) اوقافا تقوم بها ويساكنيها والمقرمين لها . » .

والواقع ان حرص ابن عساكر - وغيره من المعاصرين - على الاشارة الى الاوقاف الموقوفة على المؤسسات الدينية والاجتماعية يعبر عن ظاهرة لها دلالتها امتازت بها الحضارة الاسلامية . ذلك ان مؤسس المنشأة - حاكما كان او ثريا من الخيرين - كان يوقف عليها غالبا وقفا يدر موردا ثابتا يضمن لها البقاء والاستمرار في اداء رسالتها ، دون حاجة الى الاستجداء بين حين او آخر او دون خشية العوز والافلاس مما يهددها بالتوقف عن اداء رسالتها .

ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعية مخصب ، وإنما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والعمارات والقنارات والفلولحين ومصانع الصابون ... وغيرها مما يمكن ان يدر موردا ثابتا منتظما .

والمعروف ان الاوقاف بمعناها الفقهي الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق ، فإنها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى أدى اليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة - فى تلك العصور - فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية ، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى . وإنما تركت هذه الأمور كلها لأحكام الشريعة الاسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، وعلى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى .

وكان لهذه الاوقاف ادارة تشرف عليها . وقد اشار ابن عساكر - عند كلامه على قتي دمشق - الى وظيفة متولى الاوقاف الذى كان يشرف على اوقاف المسلمين ويسهر على اتفاق أموالها فى الجهات المختصة لها . كذلك أشار ابن عساكر الى ان بعض المؤسسات والمشاريع الخيرية لم يكن لها اوقاف ، ولكن يجرى عليها من المسلمين اسماء » .

ومن ابرز المؤسسات الاجتماعية التى اشار اليها ابن عساكر فى تاريخه اشارات سريعة ، ولكنها تكفى على أى حال لاعطائنا فكرة عن توافرها فى المجتمع المدمشقى على ايامه ، البيمارستانات التى حظيت بالاوقاف الكبيرة ، مما كفل لها البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها . وإذا كان ابن عساكر قد اكتفى - بحكم طبيعة كتابه - بالإشارة السريعة الى البيمارستان الجديد الذى شيده نور الدين محمود فى دمشق ، فإننا نستطيع ان نستكمل الصورة من بعض المعاصرين . فالرحالة المغربي ابن جبير - الذى زار دمشق بعد وفاة ابن عساكر بقليل على أيام صلاح الدين - يصف هذا البيمارستان النورى بأنه

« مفخر عظيم من مفخر الاسلام ، وله قومة بأيديهم الازمة المحتوية على اسماء المرضى ، وعلى النفقات التي يحتاجون اليها من الانوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء ييكرون اليه في كل يوم ويتفقون الموضع ويأمرون بإعداده ما يصلحهم من الادوية . والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ٠٠٠ » ويضيف المؤرخ ابن كثير أن تور الدين وقف هذا اليمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسبقا لجللهم الا في هذا اليمارستان ، مما يؤكد الهدف الاجتماعي من انشائه ، ويوضح لنا من الناحية الاجتماعية ان الفقراء في المجتمع دمشقى على ايام ابن عساكر كانوا موضع رعاية كبيرة .

ويفهم مما كتبه ابن عساكر أن تور الدين مسمود وقف على هذا اليمارستان الاوقاف التي تضمن له الاستمرار في النهوض برسالته « وفيها علم من وقفه طاحونة الشقراء ، وكانت على نهر يانياس » .

اما ابن جببر فقد اشار الى ان اليمارستان النورى بدمشق كان به قسم للمجانين « لهم ضرب من العلاج » ، مما يدل على أن هذا النوع من المرضى حظوا في المجتمع بقدر خاص من الرعاية . حقيقة أن ابن جببر وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم كانوا « معنفين ٠٠٠ » وهم في سلاسل موزقون ولكن علينا أن نذكر أن هذه الاجراءات وقائية ، وأنه لا بد من اتخاذ اجراءات امنية شديدة في مصحات الامراض العقلية ، واتخاذ كافة الإحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلائها ، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تطل بالمجتمع .

ومن المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها دمشق على ايام ابن عساكر السقايات ، التي عدد ابن عساكر إحدى وعشرين منها في دمشق داخل السور ، وسبعا في ارياض دمشق خارج السور . وقد شرح محقق المجلدة الثانية من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر المقصود بالسقايات ، فقال : « اما السقايات

أما نحن فنقول : جاء فى لسان العرب ان المسقاة ( بكسر الميم والمسقاة  
( بفتحها ) موضع السقى . والمسقاية : الموضع الذى يتخذ فيه الشراب فى  
المواسم وغيرها . ويقال للبيت الذى يتخذ مجمعا للماء ، ويسقى منه الناس  
المسقاية .

ولعله من الواضح لنا فى ضوء العبارة الأخيرة التى ذكرها ابن منظور  
ان المقصود بالمسقاية - كما ذكرها ابن عساكر - السبيل الذى عرف فى محسر  
وبعض البلاد الاسلامية الاخرى . جاء فى لسان العرب ايضا : « السبيل  
الطريق . . . وسبلت الشيء اذا ايمحته كذلك جعلت اليه طريقا مطسوقة .  
وسبيل الله عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب الى الله . وفى  
الحديث : حريم البئر أربعون ذراعا من حولها لاعطان الابل والغنم : وابن  
السبيل أولى شارب منها ، أى عابد السبيل المجتاز بالبئر أو الماء أحق بها من  
المقيم » .

وهكذا فان المسقاية التى ذكرها ابن عساكر - وغيره من المعاصرين -  
هى الموضع الذى يسبل فيه الماء ، بحيث يوفر شربه للناس ، ويصبح مسبلا  
فى سبيل الله . ذكر الحافظ ابن عساكر حديثا شريفا فحواه « ليس صدقة  
اعظم أجرا من ماء » . وقد ورد لفظ « سقى » ومشتقاته فى القرآن الكريم :  
« أجعلتم سقاية الحاج وصارة المسجد الحرام كمن آمن بالله » . « وإلى  
استقاموا على الطريقة لاسيقتناهم ماء غضا » : « قالت ان أبى يدعوك ليجزيك  
أجر ما سقيت لنا » . « يسقون فيها كأسا كان مزاجه زنجبيلا ، عينا تسمى  
سلسبيلا » . « وسقاهم رهيم شرابا طهورا » . . .

وبإزاء من شعور دينى عميق ورغبة فى عمل الخير ، كثرت هذا النوع من  
السقايات والأسبلة فى المدن الاسلامية . ذكر ابن حوقل - الذى عاش فى  
القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد - : « وكل ما رأيت خانا أو طرف سكة  
أو محلة أو مجمع ناس الى حائط يسمرقند يخلو من ماء جعد مسبل » وذكر

الى من يرجع الى خبره ان بسمرقند في المدينة وحيطانها — فيما يشتمل عليه السور الخارج — زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية ، وحجاب نحاس منصوبة ، وقلال خنزف في الحيطان ٠٠٠ » .

اما ابن جبير — المعاصر لصالح الدين — فقد ذكر انه في طريقه من حمص الى دمشق نزل في خان ، « وفي هذا الخان ماء جار ، يتسرب الى سقاية في وسط الخان — كانها صهريج — ولها منافس ينصب منها الماء في سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج ٠ » .

وسواء أطلق على هذا النوع من المؤسسات اسم « سقاية » أو « سبيل » ، فمن الواضح انها كانت كثيرة في المدن الاسلامية — وخاصة المدن الدينية مثل مكة وبيت المقدس — وكذلك في الخانات والمحطات والنزل الواقعة على طريق المسافرين والتجار والحجاج ، وكان الهدف منها عمل الخير والتقرب الى الله والحصول على ثوابه .

وقد ذكر ابن عساكر في باب « ما جاء في ذكر الانهار المحفورة للشرب وسقى الزرع والاشجار » ان دمشق كثيرا ما كانت تعاني من قلة الماء ونضوب بردي ، وهو ما تطلب دائما العناية بالقنى والسقايات والعيون ، لتوفير ماء الشرب للناس والمارة وعابري السبيل ، فضلا عن الزرع والنبات ٠ ولذا كان الاهتمام بانشاء السقايات في دمشق واضحا ٠ ويتضح من كلام ابن عساكر وتحديده لموضعها ، انه روعى في انشائها ان تطل على اماكن مطروقة لتكتمل بها الفائدة ٠ لذا نجد معظم السقايات التي ذكرها ابن عساكر تقع الى جانب المساجد — وخاصة الجامع الأموي — وعلى أبوابها ، فضلا عن ابواب المدينة حيث تكثر المنشآت العامة كالمقابر والحمامات والكنائس والسوقيات وغيرها ،



وكلها أماكن معروفة بأزدهارها بالناس . يضاف إلى ذلك السقايات خارج المدينة ، وخاصة على الطرق من دمشق وإليها .

ونستطيع من أوصاف بعض المعاصرين - فضلا عن البقايا الأثرية لهذه السقايات - أن نخرج بصورة واضحة عن تصميمها وكيفية عملها . ذلك أنها كانت تحترق على طابقين ، الأول عبارة عن صهريج تحت الأرض ، يملأ بالماء عن طريق الانهار والمقنى المنتشرة في أنحاء المدينة ، والتي وقفت عليها أوقاف معينة ينفق منها على صيانتها . وفوق هذا الصهريج غطاء من ابرخام أو الحجر أطلق عليه اسم «خرزة» . وربما كانت السقاية فوق بئر ، كما يتضح من وصف ابن عساكر لمسجد الحجر ، إذ يقول «فيه بئر وسقاية» . أما الطابق الثانى فيقع في مستوى الطريق أو فوقه بقليل ، وتوجد به «الزملة» لتوزيع الماء على الراغبين في الشرب . ويقوم الساقى - أو «المزملتى» - برفع الماء من الصهريج أو البئر . فيجرى الماء إلى نوافذ ربطت بقضبانها كيزان بواسطة سلاسل ، ليتمكن بواسطتها طالب الماء من الحصول على حاجته . وقد وضعت لهذه السقايات أنظمة ثابتة تتضمن سلامة صحة الساقى ، ونظافة الكيزان المستخدمة في الشرب ، وتحديد أوقات العمل فيها ، وتزويد الخزانات المقامة عليها بالماء . . . . . وغير ذلك .

وهناك نوع آخر من المؤسسات ذات الصبغة الاجتماعية ، كان له شأن كبير في دمشق . ونعنى به الحمامات ، التى قصدها الناس من مختلف الطبقات رجالا ونساء . طلبا للنظافة والاغتسال والطهر . والحق أن الحمامات كانت من المعالم الأساسية التى امتازت بها المدن الإسلامية ، فى المشرق والمغرب جميعا ، واستثارت إعجاب الرحالة وغير الرحلة فى العصور الوسطى ، الأمر الذى تشهد عليه كتابة أسامة بن منقذ ، فى عصر الحروب الصليبية . ذلك أن الناس لم يألوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات

#### الخاصة الا فى قصور الحكام والعظماء \*

والمعروف عن دمشق فى التاريخ انها اشتهرت بصناعة الصابون المعطر والطور الطيبة ، ولذا اُتصفت حماماتها بالجودة ، فضلا عن العناية بالخدمة \* ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حمامات دمشق ، ان كل حمام كان يُنسب غالبا الى منشئه ، او الى طائفة يعينها من طوائف المجتمع ، وربما نسب الحمام الى الحى المقام به الحمام \* وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على ايامه بسبعة وخمسين حماما ، وهو - دون شك - عدد ضخم فى مدينة واحدة فى حين ذكر ابن جببر - بعد قليل انها بلغت مائة حمام فى دمشق \* وكان بعض هذه الحمامات يبنى على الابار ، والبعض الآخر له قنوات يجرى فيها الماء ، فى حين ان منها سيق الى الماء \* ولم يفرق ابن عساكر فى سرده بين الحمامات الخاصة بالنساء ، وتلك الخاصة بالرجال ؛ ولكن يفهم من المصادر الاخرى المعاصرة ان بعض الحمامات خصصت للنساء فقط ، خدمها من النسوة ؛ فى حين خصص البعض الآخر للرجال ، وله طاقم خاص من الرجال يقومون بخدمة المترددين عليه \* هذا فى حين فتح بعض الحمامات ابوابه للرجال حتى منتصف النهار ، وللنساء بقية النهار \*

ولا شك فى ان كثرة الحمامات فى دمشق - كما يفهم مما ذكره ابن عساكر - يعتبر ظاهرة اجتماعية لها دلالتها ، لأن الحمامات غدت فى تلك العصور مراكز اجتماعية من الطراز الاول \*

ومن المؤسسات التى اُشار اليها ابن عساكر فى مدينة دمشق ، والتي تلقى ضوءا على الحياة الاجتماعية فيها على عصره ، الرياضات الخاصة بالنساء \* والمعروف ان دمشق حققت بعدد كبير من الخانات والربط والزوايا \* وكلها بيوت للعبادة ، ينقطع فيها الزهاد لباشرة حياتهم الخاصة

وفق قواعد معينة ، والذي يعطينا بصفة خاصة في هذا المجال هو وجود رباطات خاصة بالنساء في دمشق ، نظرا لما لهذا النوع من المؤسسات من وظيفة اجتماعية ، أشار إليها بعض المؤرخين في العصور الوسطى . ففى هذه الرباطات حاكمت النساء فقراء الصوفية من الرجال ، فالتزمن بحياة الزهد ، وواظبن على العبادة مع الالتزام بشدة الضبط وغاية لاحتراز . ويفهم من بعض المصادر المعاصرة أن هذه الرباطات استضمت أحيانا كمردع للنساء المطلقات والأرامل ، أى تكون ملجئهن .

كذلك ذكر ابن عساكر عددا من الفنادق بمدينة دمشق ، وهى المؤسسات والمنشآت المخصصة لنزول التجار . ولم تكن هذه المؤسسات مخصصة للتاجر الخزان الذى يستقر في البلد ويخزن البضائع انتظارا لارتفاع سعرها ، ولا من أجل التاجر المجهز الذى يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع ، أو يرسل هو اليهم البضاعة ليبيعها . وإنما كانت الفنادق من أجل التاجر الركاض الذى ينتقل من بلد الى آخر ، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من موضع الى ثان ، ويقوم في كل بلد بخل فيه مدة محددة للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد يقيم فيه قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الطمأنينة والسلامة . ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق المعيشية ، يجتمع فيها التاجر بمن يهتبه الاجتماع بهم من اخوانه التجار وغير التجار ، ويجد فيها ما يتوق اليه من طعام وماء للاستحمام ، وكان أمين لا يداع ما معه من أموال وغيرها . ومن الطبيعي في مدينة مثل دمشق - اشتهرت قبل الاسلام وفي ظلها بانها قسبة من قسبات التجارة العالمية - ان تتوافر فيها العناية بالمرافق التجارية .

أما امواق مدينة دمشق التى ذكرها ابن عساكر ، فتتفق مع الطابع العام لامواق المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، من ناحية تخصصها

البلقي ، بحيث كان هناك سوق للأساكفة وسوق أخضر للحذائين ، وذلك على سبيل المثال • ومن الملاحظات الطريفة عن مجتمع العصور الوسطى أنه كان يحرم على الاسكافي أن يصنع حذاءً جديداً ، كما كان يحرم على الحذاء أن يصلح حذاءً قديماً • وقد شملت هذه الأسواق - كما ذكرها ابن عساكر - على كل ألوان مطالب المجتمع من مأكولات ومنتجات وملابس وغيرها • ولعل وجود سوق كبير للزهور والورود - هو سوق الريحان كما ذكره ابن عساكر - في دمشق ، لدليل على مساحة السوق التي توجت الحياة الاجتماعية في تلك المدينة • ومن ناحية أخرى ، فإن هذا التخصص الذي نلاحظه في توزيع الأسواق وتباعدها بعضها عن بعض ، أضفى طابعاً معيناً على الحياة العامة في طرقات المدينة ، وجعلها تتصف بالحركة والنشاط ، لأن الراغب في شراء عدة أصناف متباينة عليه أن يقطع المدينة طولا وعرضا ، من شمالها إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها ، حيث أنه لن يجد في السوق الواحد إلا صنفاً واحداً من البضاعة •

وثمة ملاحظة أخرى ، هي ذلك العدد الكبير من الكنائس الذي ذكره ابن عساكر داخل أسوار دمشق ، فضلاً عما ذكره من كنائس وأديار خارج الصور ، والتي ظلت قائمة محترمة في عصر زحف الصليبيون على بلاد الشام ، وهاجموا أهلها ، وهدنوا دمشق نفسها ، مما يدل على أن الحياة الاجتماعية في دمشق - على أيام ابن عساكر - اتسمت بالتصامح والتآخي بين أتباع الديانات السماوية ، فحظي أهل النعمة بقدر وافر من الحرية في مباشرة طقوسهم وعبادتهم داخل بيوتهم الدينية ، وعاشوا مع أخوانهم المسلمين تحت سماء دمشق أخوة متحابين •

أما حرص ابن عساكر على ذكر بساتين دمشق ومروجها ، فيدل على أن أهل دمشق لم ينسوا نصيبهم من الدنيا ، وعلى أن حياة العبادة والجهاد

والتجارة لم تحل بينهم وبين الاستمتاع بقدر من جمال الطبيعة ، وخاصة فى الأعياد ومسابقات السرور والفرح • وفى ترجمة السبكي لابن عساكر ، قال عنه انه قضى حياته غير متطلع الى زخرف الدنيا « ولا ناظر الى محاسن دمشق ونزهها » • وفى هذه العبارة إشارة الى ما اشتهرت به دمشق على أيام ابن عساكر • من محاسن وممتزحات •

وأخيرا ، نشير الى أن الحياة الاجتماعية ، فى أية مدينة كبيرة ، تضم الموانع من البشر المتعدى المشارب والاتجاهات ، لا يمكن أن تخلو من بعض شوائب وسلبيات ، على المستويين الفردى والجماعى • ولا ننظر من ابن عساكر أن يشير فى صراحة الى هذه الشوائب ، وهو رجل الدين انفع انسان والقلم من ناحية ، والذي استهدف من تاريخه تمجيد دمشق ، وأظهار فضدها وتخليد مآثرها من ناحية أخرى • ولكن يمكننا من بين السطور ، ومن ثنايا كتابته التقاط بعض الاشارات سجلها قلمه عن غير قصد ، تستشف منها أن الحياة داخل دمشق لم تكن مثالية على طول الخط • من ذلك قوله فى ترجمة اتابك طفكتين أنه كان « شديدا على اهل العيب والفساد » ، مما يثبت وجود فئة من اهل العيب والفساد فى المدينة ، وأن هذه الفئة تعرضت لمطاردة شديدة من جانب الحازمين من الحكام • وثمة قصة رواها ابن عساكر فى ترجمته لفاطمة بنت سهل بن بشر بن أحمد الاسفرايينى ، نصها : « وكانت قد جاءت الى جدى القاضي أبى الفضل ، تسأله عن قصتها • وكان زوج أختها أبى منيف قد طلق أختها ، وتزوج بها قبل انقضاء عدة أختها • فقال لها جدى : مذهب الشافعى جواز نكاح الاخت فى عدة الاخت • فقالت : انا شافعية !! واقامت على نكاحه • » • ولعل فى هذه القصة إشارة الى ما كان يجرى أحيانا من تيارات خفية داخل الاسرة ، مما نعتبره فى غير حاجة الى شرح • ومن امثال هذه الشذرات المتناثرة التى يمكن بشيء من التمعن التقاطها من التراجم التى

نذكرها ابن عساكر في تاريخه ، نستطيع أن نستكمل صورة الحياة الاجتماعية في دمشق على عصره ، داخل إطار واقعي محدد المعالم •



وبعد ، فإن العصر الذي عاش فيه ابن عساكر وكتب فيه تاريخه ، عصر حافل بالاحداث ، بل انه يمثل حلقة من أخطر حلقات تاريخ بلاد الشام على مر الايام والعصور • ولذا ، فإن كل كلمة كتبها مؤرخ ورع أمين صادق — مثل ابن عساكر — عاش في تلك العصر ، ورأى بعينه ، وسمع بأذنيه ، وأحس بفؤاده ، مالم يره أو يسمع به أو يحس بوقعه غيره — لابد أن يكون لها وزنها وأهميتها في الكشف عن طبيعة ذلك العصر وأوضاعه •

ولعل هذا يدفعنا الى مزيد من العناية بابن عساكر ، وإثبات ابن عساكر ، ومحاولة استيعاب تاريخ ابن عساكر بالذات ، وما به من مادة غزيرة • ونحن على يقين من أننا سنجد فيه دائماً ابداً الجديد من المعرفة والمزيد من العلم •

(٨)

المجتمع الاسلامي في بلاد الشام  
على عصر الحروب الصليبية





انصبحت عناية الباحثين فى تاريخ بلاد الشام فى عصر الروب الصليبية على الجانبين السياسى والعربى ، دون أن يحظى الجانب الاجتماعى الا بقدر ضئيل لا يتناسب وأهميته فى التاريخ . وربما جاء عدم عناية الكتاب المعاصرين بالتعرض للجانب الاجتماعى نتيجة لاهتمامهم بما كان بين الصليبيين والمسلمين من مساجلات وحروب استأثرت بالمقام الأول من انتباههم .

والواقع ان دراسة المجتمع الشامى فى عصر الحروب الصليبية – فضلا عما لها من أهمية – هانها من اشد انواع الدراسات تعقيدا ، كما انها من اكثرها طرافة . ذلك انه اجتمعت فى بلاد الشام فى ذلك العصر طوائف متعددة الاصول والمشارب والمقائد والاتجاهات ، وحرص كل فريق منها على التمسك بمبادئه وتقاليده ومعتقداته ، مما ادى الى ظهور تشكيلة واسعة من الاوضاع الاجتماعية . وهكذا نجد انفسنا امام عدة مجتمعات – لا مجتمع واحد أو مجتمعين – فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية لكل مجتمع منها وضعه الخاص المميز ، وهذه الاوضاع قد تتباعد حيناً وتتقارب احياناً بحكم تواجدها جميعاً داخل وعاء واحد كبير يستوعبها ، ويفرض عليها قدراً من الاتصال يتفاوت بتفاوت الظروف .

وبعبارة أخرى فانه من الخطأ أن يظن انسان أن بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية لم تعرف سوى مجتمعين يمثل كل منهما وحدة اجتماعية متماسكة ، هما المجتمع الاسلامى والمجتمع المسيحى . فاذا جازلنا أن نفسم بلاد الشام فى ذلك العصر من الناحيتين العسكرية والسياسية الى معسكرين كبيرين احدهما اسلامى والاخر مسيحى ، فإن هذا التقسيم يبدو غير واقعى من

الناحية الاجتماعية ، لأن كل معسكر من هذين المعسكرين الكبيرين انقسم بدوره الى مجتمعات أصغر لها خصائصها وتقاليدها ، وربما لا تربط بينها سوى رابطة الجهاد الديني ضد الفريق الآخر .

وانا كنا قد اقتصرنا في بحثنا هذا على دراسة المجتمع الاسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالذات ، فان أول ما يسترعى انتباهنا في هذه الدراسة هو اتساع كثير من العناصر والطوائف داخل المحيط العربي الكبير في تلك البلاد وقد تكون بعض هذه الجموع دخلت بلاد الشام بقصد الجهاد الديني أو بحثا عن حياة أكثر أمنا ورفدا من المناطق الأولى التي عاشت فيها (١) . ولكن الذي يمتيز في دراستنا هذه هو انها جميعا تركت اثار بصماتها واضحة في التركيب الاجتماعي والتكوين البشري والجنسي والبناء الحضاري للمجتمع الاسلامي الكبير في بلاد الشام ، وخاصة فيما يتعلق بالنظم واللغة والعادات والتقاليد . وربما أدت سهولة انتقال السكان ، وعدم ارتباط كل عنصر بمنطقة محدودة ، الى اعطاء المجتمع الاسلامي في بلاد الشام طابعا جديدا مميزا في تلك الحقبة .

ونستطيع ان نقسم المسلمين بوجه عام في بلاد الشام الى حضري وبدو . فالحضري هم أهالي المدن والقرى الشامية ، اتصفوا بحرفتهم بالاستقرار ، واشتغلوا بالأنشطة الاقتصادية من تجارة وصناعة وزراعة . وكانت مدن الشام ومراكزه العمرانية - مثل دمشق وحلب وحمص وحماة وشيخو ونصوها - هي المحور الأساسي لنشاط الحضري ، فحققت بصياة اجتماعية نشيطة - ساعد عليها توافر الثروة والمال فيها .

ذلك انه على الرغم من الظروف القاسية التي عرّفتها كثير من مدن الشام في عصر الحروب الصليبية ، الا انه يبدو ان شعبية كبيرة من أهلها اتسعت ثروتهم ، وظهرت عليهم علامات الثغمة (٢) . من الأمثلة على المثال -

الهدايا التي تدرج بتلخيص منقذ على تقديرها للحكام المعاصرين جديدا: لعلهم أو حرصا على مجاملتهم من يشيرون إلى مدى ما تمتعت به أمارتهم من رخاء مادي و ثراء اقتصادي (٢) هذا فضلا عما يقال من أن زمل الصليبيين إلى أبي على فخر الملك ابن عمار صاحب طرابلس سنة ١٠٩٩ أخذوا بما شاهدوه في طرابلس من مظاهر الثروة والترف والغنى (٤)

ويتبين لهذا النشاط الاجتماعي أوضح ما يكون في الاحتفالات العامة والخاصة ، ومنها المناسبات الدينية التي تمثل أعياد عامة شارك في أحيائها كافة المسلمين ، وحرصوا على أضفاء قدر من البهاء عليها ، وخاصة عيد الفطر وعيد الاضحى ومولد النبي (ص) ، فضلا عن شهر رمضان \* وقد روى ابن جبير - أنه من تقاليد المدن التي أنهم كل يوم يتوخون يوم عرفة ليقيموا في مساجدهم كاشفي الرؤوس ، إثر ضللة العصر التماسا لبركة المسبحة ولا يزالون واقفين داعين حتى غروب الشمس ، فينفرون كما ينفر الحاج ، وهم باكين ، سائلين الله أن يوصلهم إلى بيته الحرام \* (٥) كذلك استرعى نظر ابن جبير بالذات مزيد تعظيمهم للحاج ، فإذا وصل ركب الحاج عاشرين بعد أداء الفريضة و خرج الناس لتلقيهم ، ألجم الفقير ، ساء ورجالا ، يضافونهم ويتسمعون بهم \* (٦) \*

وبالإضافة إلى المناسبات الدينية التي هي بمثابة احتفالات اسلامية عامة يتهج لها ويشترك فيها كافة المسلمين ، شهدت المدن الإسلامية احتفالات خاصة في مناسبات معينة \* من ذلك احتفال نور الدين محمود بختان ابنه الملك الصالح اسماعيل في عيد الفطر سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٢ م) ، فزمنت حلب في تلك المناسبة وختن معه جماعة من اولاد الامراء ، وأخرج نور الدين صنقات كثيرة وكسوات للقيام (٧) أما عامة الامالي فكانوا يحتفلون بختان أبنائهم احتفالات كبيرة ، يقدم فيها الأحياء شيئا من الارز والسكر والغنم ، كل حسب طاقته ، فتختم السفرة بطلاوة المولى النبوي الكريم (٨)

على أن يهيج المناسبات الاجتماعية واشدها سرورا هي دائما الاحتفال بالزواج ، وهي العملية التي كانت تتم وفق التقاليد الإسلامية وتلعب فيها المخاطبة دورا كبيرا . وهكذا يبدو أنه على الرغم من أن العصر كان عصر جهاد ملئ بالتضحيات والحروب والحوادث ، فإنه ليس معنى ذلك أن الحياة الاجتماعية انصفت بالجفاف والقسوة .

والملاحظ بوجه عام أن أهالي مدن الشام لم يعدموا وسيلة للترفيه عن انفسهم ، كالخروج للترجمة عند شواطئ الأنهار والبرك والروج والمساتين ، وكلها أماكن كانت تمتع باصحاب الملاعب والمضحكين وعروض خيال الظل وغيرها (٩) أما الخاصة والأمراء فكانت لهم أيضا ضروب التسلية الخاصة بهم ، مثل مجالس السمر أو ممارسة بعض الألعاب الرياضية ، وعلى رأسها القبق واللعب بالجريد والصيد والقنص ، ثم لعب الكرة الذي شغف به صلاح الدين شغفا كبيرا (١٠) .

ولا يخفى علينا أن جزءا كبيرا من النشاط الاجتماعي في تلك العصور تركز حول المنشآت العامة وبخاصة الحمامات التي تميزت بها الحضارة الإسلامية . ففي الحمام كانت تتم عملية معاينة العروس المرشحة للزواج عارية تماما للتأكد من خلوص جسمها من الميوب . وقبل الزفاف كان يحتفل احتفالا كبيرا بدخول العروس من ناحية والعريس من ناحية أخرى إلى الحمام . وإذا دخل المريض الحمام كان ذلك إعلانا بشفاؤه فيقام حفل لهذه المناسبة ويقبل عليه المهنئون للتهنئة . هذا كله بالإضافة إلى ما كان يتم في الحمامات من لقاءات بين نساء المدينة الواحدة حيث يتم تبادل الأخبار والأحداث ، وتباهي كل واحدة بما أوتيت من جمال وما توافر لها من حلى ، بعد أن تقوم بالبلاطة بتحفيقها وإبرازها في أحسن صورة (١١) .

وقد اشتهرت الشام بكثرة حماماتها في العصور الوسطى ، وخاصة

دمشق لوفرة مائها وجودة قصناعة الصابون فيها ، فضلا عن شهرتها بالعطور  
المتأثرة ، وكلها من مستلزمات الحمام • وذكر ابن عساكر حمامات دمشق ،  
وكل منها منسوب الى الجهة او الفئة التي يقع الحمام في حياها او يخدم  
افرادها • وبعض هذه الحمامات بنى على الآبار في حين كان الماء يساق  
الى البعض الآخر (١٢) • ولم يوجد ما يحول دون وقف بعض هذه الحمامات  
في بلاد الشام على المدارس ومكاتب القرآن (١٣) ويرى ابن طولون انه عندما  
بنى نور الدين دار المسرة أنشأ الى جوارها حماما (١٤) • وقد عد ابن عساكر  
حمامات دمشق بسبع وخمسين حماما ، في حين عددها ابن جبير بعد ذلك — في  
اواخر القرن الثاني عشر للميلاد — بمائة حمام (١٥) وفي منطقة دمشق المدينة  
رما حولها — بلغ عدد الحمامات في بعض الاوقات مائة وسبعة وثلاثين  
حماما (١٦) • اما حلب فان ابن شداد قدر حمامات المدينة وضواحيها بمائة  
 وخمسة وتسعين حماما (١٧) •

ولم يهمل حكام المسلمين في ذلك العصر اقامة المرافق العامة بقصد خدمة  
المجتمع ، مما جعل البداية الاجتماعية في الشام في ذلك العصر تقسم بمسحة  
واضحة من الانسانية والعدالة الاجتماعية • من ذلك ما يرويه ابن الشحنة من ان  
نور الدين محمود انشأ صهاريج للمياه داخل حاب للشرب (١٨) • وربما جاء جزء  
كبير من هذه المنشآت التي اقامها الحكام بدافع البر والرغبة في التقرب الى الله  
بالعمل الطيب • من ذلك ما يقوله ابن جبير من ان نور الدين محمود عين للمغاربة  
الغرياء اوقافا كثيرة في دمشق ، منها طاهوتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء  
وحمام ودكانان • • وكانت تلك الاوقاف تغل خمسمائة دينار في العام • كذلك  
انشأ ديارا موقوفة لقراء كتاب الله عز وجل يسكنونها «ومن افاق الغرياء بهذه  
البلدة اكثر من ان ياخذها الاحصاء ، لاسيما لحفاظ كتاب الله عز وجل والمنتمين  
لطالبي العلم • • • » (١٩) •

وما دام ابن جبير قد جئنا الى رجال الدين والعلم ووضعهم في المجتمع ،

فاننا نشير الى ان هذه الفئة تمتعت بقدر وافر من رعاية الحكام في بلاد الشام وحظى افرادها بقطب ضخم من احترام العامة والخاصة ، وهو الامر الذي يبدو بوضوح في عهد نور الدين وصلاح الدين ومن تبعه من ملوك بني أيوب \* ويبدو ان احساس المسلمين في الشام بالخطر الصليبي في تلك الدور جعلهم يهتمون في المقام الاول بالعلوم الدينية ، لما فيها من شحنة للهمم على طريق الحدث على الجهاد من ناحية ، فضلاً عما تثيره في القلوب من التمسك بتعاليم الدين من ناحية اخرى . وهذا وذلك يؤيدان الى الصمود في وجه العدو الدخيل \* وليس معنى ذلك اهمال العلوم والدراسات غير الدينية ، اذ ازدهرت بعض هذه العلوم في تلك الدور ، وخاصة الطب والصيدلة \* وقد تألق فيها ابن البيطار الدمشقي صاحب كتاب الابوية المفردة \* ويروي المؤرخ ابن عساكر ان ثور الدين محمود عندما سمع عنه انه يعمل في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » فانه اظهر « تشوقاً الى الاستعانة والاستتمام » فراجعت العمل فيه « (٢٠) » .

اما عن معاملة الحكام لرجال العلم والدين ، فيقال عن نور الدين محمود انه كان يقف لهم وينشرح صدره لمجالستهم (٢١) \* .

وكان يجتمع عنده من العلماء للبحث والنظر عند كبير يستقدمهم اليه من شتى البلاد (٢٢) \* .

كذلك يروي ابن قاضي شهاب ان نور الدين - مع عظمته - كان اذا دخل عليه الفقيه او الصوفي يقوم له ويمسح بيده ويجلسه الى جانبه كانه اقرب الناس اليه (٢٣) \* ولذا بنى لهم المدارس والمسكن وأجرى لهم الجرايا الوافرة \* وكان يقرب مشايخ الصوفية منه وينبئهم ويوضح لهم (٢٤) \* .

ومن الثابت ان السلاجقة حرصوا على انشاء المدارس للتمكين للمذهب السني وهكذا حتى كان عهد نور الدين محمود لما أخذ يتوسع في انشاء المدارس

بالشام للملكية والشاخزية والحنابلة... هذا إلى غير العرين. اجتمع بالحديث وأسس دار للحديث بدمشق . وبالإضافة إلى المدارس، فإن بلاد الشام شهدت في ذلك العصر توسعا في إنشاء الخانقאות نتيجة لانتشار التصوف . والمعروف أنه إذا كان التصوف في المقام الأول ظاهرة دينية ، فإن لهذه الظاهرة أسبابا نفسية ، كما أن لها رد فعل اجتماعي خطير (٢٥) . ذلك أن ما أصاب المسلمين من ازمت في عصر الحروب الصليبية جعل الكثيرين منهم يفكرون تفكيراً صوفياً ويتلمسون في طريق العودة إلى الله بالزهد والتعبادة مخارجاً من الوضع الذي غرأ فيه والذي مكن العدو من غزوهم في حقن دراهم . ولذا كثرت الخانقאות والزوايا في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، وانتقلت تلك المؤسسات بالصوفية الذين أخذوا يباشرون أسلوبهم المفضل في حياة الزهد والعبادة ويدخلون بعطف التحنن وأحرارهم ، وخاصة بنور الدين محمود الذي كان إذا أعطى مدعماً شيئاً يقول : إن هؤلاء لهم في بيت المال حق ، فإذا قنعوا ببعضه قلهم المنة علينا . (٢٦) وبالإضافة إلى الخانقאות والزوايا التي غدت ملتقى الزاغبين في التصوف من الرجال فإنه وجدت أيضاً في بلاد الشام في ذلك العصر الرياطات التي غدت مراكز تجمع للنساء والمراغبات في الزهد .

ومن أعظم المنشآت الاجتماعية التي شهدت بذلك الشام في ذلك العصر كانت البيمارستانات التي وجدت منها عدة ، نسب أحدها في دمشق إلى دقاق ، ووجد آخر في السلخانية بالقيصري ، ونسب اثنان إلى حناهد الذين بزأن (٢٧) على أن أشهر بيمارستانات الشام إطلاقاً في عصر الحروب الصليبية كان البيمارستان النوري الذي اعتبره ابن جبير « مفخراً عظيماً من مفاخر الإسلام » (٢٨) . وقد وقفه نور الدين هذا البيمارستان على الفقراء نون الايتماء ، اللهم إلا إذا لم يجد الايتماء دواء ميراثاً لعلهم إلا في هذا البيمارستان . وعلى هذا الأساس شرب نور الدين نفسه من دوائه (٢٩) . ولما أنشأ نور الدين هذا

البيمارستان جعل امر الطب فيه للعالم الطبيب ابي المجد ، واطلق له جامكية وجراية . وكان ابي المجد يتربد الى هذا البيمارستان لمعالجة المرضى ، فكان يدور على المرضى ويتفقد احوالهم ويعتبر امورهم ، وبين يديه المشارفون والقوام لخدمة المرضى ، فكان جميع ما يكتبه لكل مريض من المداواة او التدبير لا يؤخر عنه ولا يتوانى عن ذلك « (٣٠) وهكذا حتى ينتهى ابي المجد من طوافه على المرضى فيذهب الى مكتبة البيمارستان ليخرج الكتب ويقرأ وحوله بقية الاطباء . ولا يزالون فى اشتغال ومباحثة طوال ثلاث ساعات كاملة . وقد خصص نور الدين الايوبي للشرقي من هذا البيمارستان لتعليم الطب ، وكانت له خزانة كبيرة للأشربة تحوى صنوف الادوية والعقاقير والاراهم . ولم يلبث هذا البيمارستان ان بلغ درجة النضج على ايام صلاح الدين ، اذ امتدح ابن جبير تنظيم اموره ، وقال ان الاطباء كانوا « يذكرون اليه فى كل يوم ، ويتفقون المرضى . ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما ياتي بكن منهم » . وكان هذا البيمارستان مقسما الى قسمين للعلاج : قسم للعلاج الخارجى وآخر للعلاج الداخلى ، وكل قسم ينقسم بدوره الى قسمين : قسم المذكور واخر للأنثى (٣١) .

ومن هذه الاوصاف يمكن ان ندرك ما بلغه المجتمع الشامى فى عصر الحروب الصليبية من رقى ونضج ، تشهد عليهما هذه اللمسات الانسانية التى تجلت فى العناية بالفقير والمريض والغريب . وطبيعى ان يكون هذا هو الوضع السائد فى معظم المدن الاسلامية ، بالشام فى ذلك العصر . ومن ذلك ما قيل من ان ابن بطلان المتطبب المتوفى فى سنة ٤٥٨ هـ ( ١٠٦٦ م ) قام بوضع اساس العمل فى بيمارستان اقيم لخدمة اهل حلب . وجاء فى وثيقة وقف احدى البيمارستانات المخصصة للأمراض العقلية ان « كل مجنون خصص له خاسمان يخدمانه ، فينزعان عنه ثيابه كل صباح ويحممانه بالماء البارد ، ثم يلبسانه ثيابا نظيفة ويحملانه على اداء الصلاة ويسمعانه قراءة القرآن ، يقرأه قارئ



حسن التصوت ، ثم يفسحانه فى الهواء الطلق ، ويسمع فى الآخر الاصوات الجميلة والنغمات الموسيقية» (٣٢) وهذا دليل على ماشهده المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية من ضروب الرعاية الاجتماعية التى حرص القادرون من الحكام - على تقديمها لمن هم فى حاجة اليها . وقد عرف عن المخاتون ست الشام ( ت ٦١٦ هـ ) اينة نجم الدين ايوب انها كانت تعمل فى « كل سنة فى دارها بالوف من الذهب اشوية وادوية وعقاقير وغير ذلك ، فيفرق على الناس » (٣٣) . لما المرافق التى اقيمت لغيراء فى بلاد الشام فيقول عنها ابن جبير « انها اكثر من ان ياخذها الاحصاء » . ومن هذه المنشآت الخانات التى اقيمت على طول الطرق « قامن الناس وباتوا فى الشتاء فى ركن من المطر » (٣٤) .

والواقع انه رغم الظروف الصعبة التى مر بها المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، فان جميع للشواهد تدل على ان هذا المجتمع لم يفقد مطلقا رواده وانتماشه ، وهو الانتماش الذى اتصفت به مدن الشام قبيل وصول الحملة الصليبية الاولى فى اواخر القرن الحادى عشر . ومهما يقل عن التفتت السياسى والخلافات المذهبية التى سادت تلك البلاد فى ذلك الدور ، فان كاتبها مثل ناصر خسرو لا يتمالك نفسه من الاعجاب بجمال عمانر مدينة مثل طرابلس وارتفاع تلك العمائر التى باغ بعضها ست طرقات (٣٥) . اما العمري فيؤكد ان مياه النهر كانت تصل الى دور المدينة المرتفعة « التى لا يرقى اليها الا بالدرج العلية » (٣٦) . وما يقال عن دمشق وطرابلس وحلب يقال عن بقية مدن الشام ومراكز العمران فيه . ففي شيزر - مثلاً - اهتم بنو عتقد باقامة العمائر والقصور الشامخة والدور النفيسة ، دون ان تقتصر هذه النهضة على شيزر وحدها وإنما امتدت الى كفر طاب التابعة لها (٣٧) .

ولا شك فى ان هذه المراكز العمرانية الامة بالسكان كانت فى حاجة الى رعاية خاصة لضبط الامن . وهنا نسمع عن طائفة الاحداث التى كانت معروفة

بصفة خاصة في حلب ودمشق ، وهم تفرع من انواع عساكر الرديف المدنية ، يشبهون رجال الشرطة ، الا انهم مغنيون غير محترفين ، يناد بهم حفظ النظام العام ومكافحة الحريق ، مقابل رواتب معينة يتقاضونها من حصيلة ضرائب مدينة خاصة (٢٨) .

وقد اشار ابن جبير الى بعض العادات التي تسمى بها اهل الشام في ذلك العصر منها ان صفة سلامهم ايام الركوع او السجود ، تترى الاعناق تتلاعب بين رفع وخفض ووسط وقبض ، كذلك تعجب ابن جبير من انهم - الصغير والكبير - « يمشون وايديهم الى الخلف قابضين بالواحدة على الأخرى ، ويركعون للسلام في تلك الحالة » (٢٩) اما عدا ذلك من العادات والتقاليد فلا تعدو ان تكون قاسما مشتركا بين الشعوب العربية الاسلامية في ذلك العصر . من ذلك قول ابن جبير انهم في الجنائز يمشون امام الموتى قارئين القرآن الكريم بأصوات مرتفعة شجية ، فاذا انتهوا الى الجامع قطعوا القراءة ودخلوا الصلاة . وربما بالغ اهل دمشق بالذات في الجنائز ، وذلك انهم يمشون امام الجنائز يقرأون القرآن بأصوات شجية ، وتلاميذ مكية ، تكاد تنخلع لها النفوس شجوا وحنا ، ويضعون اصواتهم فيها ، فتتلفأها الاذان بادفع الاجفاف . اما قول ابن جبير عن اهل دمشق انهم « اذا المئت بهم كارثة اسرعوا الى الجوامع كاشقي الرقوس متضرعين الى الله ، وبخاصة التجامع الأموي بدمشق حيث يخرجون المصحف العثماني ويندون الله حتى يكشف عنهم الغمة » (٤٠) فان هذا التصرف كان امر طبيعي يتفق وزوج العصر وعقليته وما اشبه ذلك بما نقرأه في المصادر والحواليات العربية عن مروج المسيحيين في اوقات الملمات الى اقرب دين او كنيسة طلبا للرحمة الالهية ، أو حرصهم على اضطحاب صليب الصليبات معهم في معازكهم المختلفة بالخطر .

ولا يخفى علينا ان النشاط الاقتصادي كان له اثره الكبير في حالة

الانتعاش التي شهدها المجتمع الشامي - وخاصة في المدن - في عصر الحروب الصليبية ، رغم ما كان يتعرض له هذه النشاط احياناً من هزات تقيجة لتلك الحروب . والمعروف ان بلاد الشام كانت دائماً حلقة الوصل وملتقى قوافل التجارة القادمة من المشرق والعراق من ناحية ، ومن آسيا الصغرى والشمال من ناحية ثانية ، ومن شبه الجزيرة من ناحية ثالثة ثم من مصر من ناحية رابعة . وإذا كانت الحروب الصليبية قد عرقلت احياناً مسيرة القوافل الاسلامية من الشام واليه ، الا انها من ناحية أخرى ضاعفت النشاط التجاري ، وخاصة مع الغرب الأوربي عن طريق الموانئ ، البحرية التي سيطر عليها الصليبيون على سواحل بلاد الشام . وكثيراً ما كان العامل التجاري يدفع المسلمين والصليبيين سواء الى عقد هدنة أو صلح ليتمكن الطرفان من استئناف التجارة دون عائق . وقد أثارت هذه الظاهرة عجب الرحالة ابن جبير الذي اتجه من دمشق الاسلامية الى عكا الصليبية في قافلة كبيرة للتجار المسافرين بالسلع ، فقال « ومن أعجب ما يحدث به في الدنيا ان قوافل المسلمين تخرج الى بلاد الفرنج وسيبهم يدخل الى بلاد المسلمين » (٤١) كذلك اشار ابن جبير في موضع آخر الى ان اختلاص القوافل من مصر الى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع ، واختلاف المسلمين من دمشق الى عكا » (٤٢) .

والواقع ان نور الدين محمود - ومن بعده صلاح الدين - اهتموا اهتماماً كبيراً بأمر التجارة وحرضوا على حماية طرقها من المسلمين ، قائضاً نور الدين الخانات للتجار في الطرقات ، واقام الابراج لحماية الطرق التجارية ، وازال المكوس المفروضة على التجارة ليشجع التجار على التردد على بلاده (٤٣) وقد وصف ابن جبير الخانات التي يمر بها في طرق الشام على ايام صلاح الدين فنذكر الكثير عنها ، وقال عن بعضها انها « كالقلاع امتناعاً وجصانة ، وابوابها من الحديد » ، ونهى عن الوثاقه في غاية . « كذلك قال عن الطريق من حمص الى دمشق انه كثير الخانات ، ومن الخانات خزان السلطان الذي بناه صلاح الدين » وهو في نهاية الوثاقه والجبن ، وباب صناعه على سبيلهم في بنساج

خانات هذه المطرق كلها واحتفالهم في تشييدها . وفي هذا الخان ماء جار ،  
يتسرب الى سقاية في وسط الخان كأنها صهريج . . . » (٤٤) .

ولم يكن التجار الذين أسهموا في النشاط التجاري داخل المدن الإسلامية،  
ببلاد الشام في ذلك العصر من المسلمين فحسب ، وإنما شارك تجار غير  
المسلمين في ذلك النشاط مقابل ضريبة العشر التي فرضت على تجارتهم .  
كل ذلك « والحرب والقتال بينهم قائم على قدم وساق . . . » وأهل الحروب  
مشغولون بحربهم . . . » (٤٥) وفي مدينة دمشق تركزت أسواق المسلمين  
ومنشأتهم قرب المسجد الجامع والقلعة ، في حين تركز النصارى في الزاوية  
الشمالية الشرقية من المدينة ، واليهود في المنطقة الجنوبية ، وأن كان ذلك لم  
يحل دون اختلاط كافة الطوائف في الأسواق والأماكن العامة ، مما يعطى  
صورة لجانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية في المدن الإسلامية ببلاد  
الشام .

وقد وصف ابن جبير أسواق دمشق بأنها « من أحفل أسواق البلاد  
وأسنىها انتظاما وأبعدها وضعا ، ولا سيما قيسارياتها ، وهي مرتفعات  
كالفنادق . . . » (٤٦) وكانت هذه الأسواق في تنظيمها وترتيبها تتفق والطابع  
العام للأسواق في بقية المدن الإسلامية ، بمعنى أن هناك سوقا خاصة لكل  
سلعة . أو صنف مثل سوق البطیخ أو الفاكهة ، وسوق القمح أو الفلّال ، وسوق  
الغنم والماشية ، وسوق الصاغة ، وسوق الحدادين ، وسوق النحاسيين ،  
وسوق الزجاجين ، وسوق الشماعين . . . وغيرها .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النشاط التجاري الواسع في بلاد الشام  
على عصر الحروب الصليبية ، فضلا عما فيه من انطباعات تلقى أضواء على  
جوانب من الحياة الاجتماعية ، فإنه لا يخفى علينا أنه أدى إلى ظهور طبقة  
من أهل اليسار والنعمة كان لها أثرها في المجتمع ، فضلا عن أن توافر  
الأموال نتيجة للاشتغال بالتجارة ساعد على كثرة الأوقاف التي أوقفها هؤلاء

على وجوه البر المتعددة الاشكال . هذا وإن كان الاثرياء قد تعرضوا أحيانا لخطر المصادرة لتغطية نفقات الجيوش في أوقات الخطر والحصار (٤٧) .

وقبل أن نترك الحديث عن مجتمع المدن الإسلامية بالشام في عصر الحروب الصليبية يصح أن نشير إلى حقيقتين : الأولى أنه وجدت بتلك المدن عداد كبيرة من العامة أو العوام اشتغلوا بالأعمال اليومية ، ومن هؤلاء الباعة والسوقة والمكاريين ، فضلا عن جموع المدميين وأشباه المدميين من الدهماء . ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء مصدرا لاثارة الشعب أحيانا في المدن . ويرى أبو شامة أنه في أثناء المنافسات بين الحكام والأمراء ، دأب كل فريق على التوند إلى العامة لاكتسابهم إلى جانبه (٤٨) . أما الصناع وأهل الحرف فقد حظوا بالتشجيع في ذلك العصر ، مما ساعد على رفى الصناعة وظهر بعض الفنانين الممتازين ، مثل حميد بن ظافر الطليوسليمان بن معالي ، اللذين صنعا منبر جامع حلب وزيناه بالخشب المطعم بالعاج والابنوس (٤٩) .

أما الحقيقة التاريخية فهي أنه رغم ما بدا أحيانا بين المسلمين من ناحيته وغير المسلمين من ناحية أخرى من مشاحنات فرضتها طبيعة العصر والظروف التي أملت أحداثه وروحه ، إلا أن جميع الأطراف عاشت غالبا عيشة آمنة هادئة في ظل الحكم الإسلامي وداخل أسوار المدن الإسلامية ببلاد الشام . فكنائس النصارى وأديرتهم ظلت قائمة تمارس نشاطها العادى داخل المدن بالشام . ومن ذلك ما يقوله ابن جبير عن كنيسة للروم داخل دمشق ، أنه كان لها شأن عظيم ، وعرفت بكنيسة مريم . وليس بعد بيت المقدس عندهم أفضل منها . وهى حافلة البناء ، تتضمن من التصوير امرا عجيبا ، تبته الأفكار وتستوقف الابصار ، ومراها عجيب . وهى بأيدي الروم ولا اعتراض عليهم فيها » (٥٠) أما اليهود فقد عكفوا على مباشرة نشاطهم - وخاصة الاقتصادى - في هدوء ، حتى أن أحد ابواب قلعة حلب كان يحمل اسمهم (٥١) .

فإذا انتقلنا الى خارج المدن الإسلامية ببلاد الشام ، فإننا نجد أراضي واسعة جيدة التربة والهواء ، يتوافر الماء لكثير منها عن طريق الأمطار ، وربما بعض الأنهار ، مما جعل الغالبية العظمى من أهل البلاد يشغولون بالزراعة أو بالرعي .

والملاحظ عموما أن الأحوال بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ساءت في القرن الحادى عشر نتيجة للبنازعات بين إمراء السلاجقة والفاطميين من ناحية وبين اتابكة السلاجقة بعضهم وبعض من ناحية أخرى ، فضلا عما كان مناك بين الأمراء المحليين - من عرب وغير عرب - وجميعا كانت لهم أطماعهم الخاصة من ناحية ثالثة . وقد تركت هذه الأوضاع أثرا في أحوال الشام حتى تناقص عدد سكانه في أواخر القرن الحادى عشر تناقصا خطيرا (٥٢) . وكان ذلك عندما جاءت الحروب الصليبية لتزيد الطين بلة ، وتمزق الريف والمناطق الفسجية الممتدة بين المدن والحصون ، بعد أن غدت مسرحا لصراع بين الطرفين . وكان الفلاحون في الريف وحول المدن لا يكادون يباشرون حياتهم اليومية العادية حتى يفاجأوا بوصول جماعة جديدة من الحجاج المسلحين أو الصليبيين . وهؤلاء يأتون من الغرب مشبعين بروح التعصب فلا يجدون وسيلة للتفليس عن نهماتهم الضليعية إلا بأنزال نقماتهم بالفلاحين العزل فيعملون فيهم ذبحا وتقتيلا (٥٣) .

حقيقة أنه وجد من حكام المسلمين بالشام - مثل نور الدين محمود - من حرصوا على رعاية الفلاحين وإصلاح أمورهم ، فالغى المكوس وعنى بحفر الترع والقنوات وتطهيرها (٥٤) فضلا عن عنايته بغوطة دمشق فأعاد تقسيمها من الناحية الإدارية ، مما ترقب عليه توزيع الأرض الشاغورية على مستحقين جدد من بينهم فريق من الأعراب (٥٥) . ولكن على الرغم من ذلك فإن جميع الشواهد تشير الى سوء حال الفلاحين بالنسبة لبقية طبقات المجتمع الإسلامى فى الشام ، نظرا لكثرة الضرائب من جهة ، وتعرضهم

للأغارات من جانب الصليبيين من جهة أخرى، ويندو أن الخطر الأخير كان أشد قسوة ، إذ دأب الصليبيون على الاغارة على الأراضي والأرباض المحيطة بالمدن الإسلامية ، يخربونها ويحرقون ما بها من زرع وضرع ، وعندئذ يهجروا أهلها ، ويسرع من يستطيع للفرار منهم إلى المدن يلوذون بها ويتحصنون داخلها (٥٦) .

أما البدو فالمعروف عنهم أنهم ياتفون من ممارسة حرفة الزراعة ، ويفضلون عليها حرفة الرعى أو التجارة ، ولذا ظلت غالبيتهم تنتقل خلف الرعى من مكان إلى آخر ، ومعهم قطعانهم من المواشي ، وربما انتهزوا الفرصة للانقضاض على قوافل التجار ، وخاصة إذا كانوا من الصليبيين . وقد تألف أولئك البدو من عشائر لكل عشيرة اقفاذها ووطنها التي انتشرت في البلاد . واشتهر من تلك العشائر في أواخر عصر الحروب الصليبية بيلال الشام آل فضل من ربيعة ، وهم الذين امتدت منازلهم من حمص إلى قلعة جعبر إلى الرحبة ، بمعنى أنهم انتشروا بين العراق والشام على جانبي الفرات (٥٧) . ويبدو أن آل فضل اضطروا - بحكم موقع منازلهم - إلى توزيع ولائهم بين القوى العديدة التي تقاسمت النفوذ في الشام وشمال العراق في ذلك الدور . من ذلك ما نسمعه من أن زعيمهم عيسى بن مهنا دأب على مناصرة التتار حينما وسلاطين المماليك أحيانا (٥٨) ، حتى ضاق السلطان الناصر محمد بن قلاوون ذرعا بآل فضل ، فطردهم ليحل محلهم أخوتهم من آل علي . هذا وإن كان الناصر محمد لم يلبث أن عفا عن آل فضل وردهم إلى بلادهم واقطاعاتهم (٥٩) .

على أنه يلاحظ أنه إذا كانت عشائر البدو الضاربة على أطراف الدولة الأيوبية أو المماليكية - بالشام قد لجأت أحيانا إلى الخروج عن الطاعة ، فإنه وجد قسم آخر من تلك العشائر انتشر في داخلية بلاد الشام ، وهؤلاء كانوا (م ٢٦ - تاريخ الإسلام)

أكثر ارتباطا بشعور الولاء للدولة وخضوعا لسلطانها . ومن هذه العشائر ال  
مرة في حوارين وآل على في المرج والغوطة حول دمشق ، وغيرهم كثيرون (٦٠)  
وقد لجأ حكام المسلمين بالشام الى محاولة درء خطر أولئك البدو عن طريق  
ادخال عشائرتهم في بلاد الشام داخل إطار النظام الاقطاعي . من ذلك ما يذكره  
النويري من أن نور الدين محمود ضايقه أن البدو مارسوا الاعتداء على  
الحجاج في الطرقات ، فاقطعهم الاقطاعات حتى « يكفوا عن التضرع  
للحجاج » (٦١) . كذلك واصل سلاطين المماليك سياسة اكتساب ولاء البدو  
عن طريق توزيع الاقطاعات ، وفرضوا عليهم التزامات معينة ، أهمها الولاء  
للدولة وحراسة الطرق والدروب الصحراوية ، وتقديم الرجال وقت الحرب .  
ولكن عشائر البدو انفتت من الخضوع لذلك النوع من التنظيمات الحكومية  
التي تفقدها كثيرا من حريتها ، فآخذت ما في النظام من مميزات ، وتخلصت  
مما فيه من التزامات .

وهناك من الدلائل ما يشير الى شيوع نوع من الاقطاع الزراعي في بلاد  
الشام على عصر الحروب الصليبية ، جرى بمقتضاه توزيع الأرض على الاجناد  
وكبار رجال الدولة فضلا عن زعماء العشائر والبطون ، ومعظم هؤلاء كانوا  
يوزعون الأرض بدورهم على الفلاحين لزراعتها (٦٢) . ومن الثابت أن نظام  
الملك السلجوقي هو الذي عمم نظام الاقطاع الحربي في الدولة السلجوقية ،  
ففرق الأرض على الاجناد وجعل لهم متحصلها لقاء ما يقدمونه من اجناد  
للسلطان . ويروي الاصفهاني أن نظام الملك أدرك أن البلاد لا تدر الأموال  
الكافية للصرف على الاجناد بسبب الخلل في النظام المالي « ففرقها على  
الاجناد اقطاعا ، وجعلها لهم حاصلا وارتفاعا » فترافرت دواعيهم على  
عمارتها ، وعادت في اقصر مدة الى احسن حال « (٦٣) . وقد سارت الدولة  
الزنكية على رسوم السلاجقة ، واتبع نور الدين محمود نظام توريث الاقطاعات  
بمعنى أن يرث الابن اباه ، مما ترك أثرا واضحا في الاوضاع الاجتماعية



فضلا عن الحربية والعمرانية (٦٤) \* ذلك أن جذور النظام الاقطاعي ازدادت رسوخا في بلاد الشام أيام الدولة النورية ثم الايوبية ثم المماليك \* ومن ذلك أن نجم الدين أيوب وأخاه اسد الدين شيركوه ، ثم صلاح الدين بن نجم الدين وأخوته وأبناء عمومته ، تولوا وظائف متنوعة في الدولة النورية ومنحوا مقابل ذلك اقطاعات وفيرة \* فتجم الدين تولى دمشق بعد استيلاء نور الدين عليها سنة ١١٥٤ وحصل على اقطاع كبير \* وشيركوه تولى منصب القيادة العامة للجيش النوري ، وأملاك اقطاعا كبيرا في حمص والرحبة وأعمالها وتولى صلاح الدين وظيفة شحنة وديوان دمشق ومنح اقطاعا مناسباً في دمشق وغيرها (٦٥) \* وهذه كلها أمثلة على سبيل المثال لا الحصر .

هذا مع ملاحظة أن الفروسية التركمانية التي كانت ركنا أساسيا من أركان الجيوش الإسلامية بالشام في عصر الحروب الصليبية ، ارتبطت خدماتها الحربية بما يحصل عليه أربابها من أراض ، الأمر الذي جعل النظام الاقطاعي يتسع تدريجيا باتساع نطاق حركة الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين في ذلك الدور \* ولم يضع حدا لتحويل الكثير من أراض الشام إلى اقطاعات عسكرية سوى حرص بعض الحكام وغيرهم على وقف جهات لا يستهان بها على المدارس والزوايا والجوامع والبيمارستانات ، ونحوها من المنشآت الخيرية والدينية ، حتى تتمكن من أداء رسالتها ، ويستفيد من ريعها الصوفية والمساكين والبرضى والايثار وطلاب العلم ونحوهم \* ولا شك في أن هذه الأوقاف وضعت حدا ما لنمو الاقطاعات العسكرية \*

ومهما تكن المغارم التي تحمل بالفلاح في ظل النظام الاقطاعي ، فإنه يبدو لنا أن الفلاحين في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية قاسوا من الاغارات والسلب وعم الاستقرار في الأمن ، أكثر مما قاسوا من جور المقطعين أرباب الضياع الكبيرة ، لأن هؤلاء الآخرين انصرفوا غالبا إلى القتال ، وشغلوا بالمشاركة في الأحداث الحربية والسياسية ونحوها عن

ملاحقة الفلاحين (٦٦) \* ومع ذلك فإن حياة الفلاحين ظلت كما هي في تلك  
العصر ، لا تختلف كثيرا في بلاد الشام عنها في أي مكان آخر \* وإذا كانت  
غزوة دمشق قد شهدت في ذلك العصر « جوانق وقصورا واسطبلات  
وطواخين وخيليات وأسواقا وتربا وجوامع ومشاهد » غير القرى والضياع ،  
فإن تصنيف الفلاح من هذه النعم ظل محدودا ، يتمثل في القرى الضيقة الطرق  
المظلمة ، ذات المنازل المشيدة من الطين والآجر (٦٧) \* واتصف القرويون  
بوجه عام بالتوكل والتدين ، وغالبية السنة كانوا يتبعون المذهب الشافعي  
الذي يرجع تأصله في بلاد الشام إلى القرن الرابع الهجري (المعاصر للميلاد) ،  
وإن لم يمنع ذلك وجود مذاهب سنية أخرى ، مثلما كان أهل بلدة دومة من  
الحنابلة \*

والمواقع أن الأوضاع الاجتماعية في بلاد الشام تأثرت إلى حد بعيد  
بكثرة العصبية وتعدداتها ، وما كان لكل عصبية منها من تقاليد وعادات ،  
فضلا عما كان بينها وبين بعض من صراعات وخلافات \* ونستطيع أن نقسم  
هذه العصبية في المجتمع الإسلامي ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية  
إلى نوعين : عصبية عقائدية وعصبية عنصرية \* فمن الناحية العقائدية  
بلغت الخلافات المذهبية في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية درجة من  
التناقض سببت شرخا عميقا ، بل شرخا متشعبا في المجتمع الإسلامي \*  
فبالإضافة إلى المذاهب السنية التي سبقت للإشارة إليها ، بلغ التشيع في بلاد  
الشام - وخاصة في شمالها الغربي - درجة واسعة من الانتشار \* والمعروف  
أن الدعوة الأسماعيلية شهدت طفرة كبيرة في العصر الفاطمي بوجه عام وعهد  
الخليفة الحاكم بأمر الله بوجه خاص ، فأخذت فرق الحاكمية الأمرية ،  
والدروز والنصيرية ( العلويون ) وغيرها تواصل نشاطها في شمال الشام \*  
ويمكن تلخيص أهم هذه الفرق والعصبية فيما يلي : -

### ١ - الكسروانيون :

وهم أهل جبل كسروان ، وكانوا من النصيرية والعلويين والمتأثرة (١٨) ويبدو أن العداء المذهبي دفع الكسروانيين إلى الوقوف مبرأين إلى جانب الصليبيين ومعانوة السلطات السنية الحاكمة ، سواء من الإيبين أو من الماليك . من ذلك مثلا ما حدث أثناء حصار السلطان قلاوون لمدينة طرابلس سنة ١٢٨٩ ، إذ خف الكسروانيون لنجدة بوهموند السابع أمير طرابلس . وقد استمر موقف الكسروانيين العدائي من سلطنة الماليك في عهد السلطان الأشرف خليل ثم في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩) ، مما جعل الأخير يقف منهم موقفا جازما ، فقام الأمير أقوش الأفرم بمهاجمتهم في جيش كبير سنة ١٣٠٥ م ( ٧٠٥ هـ ) ، فغرب بضياهم وقبضهم بكرمهم ومزقهم ٥٠٠ ومك الجبل عنوة ( ٧٠ ) . ولم يكتف السلطان الناصر محمد بذلك وإنما لجأ إلى تفتيت كيأن الكسروانيين وإضعاف عصبيتهم ، فاقطع « جبال كسروان بعد فتحها » لبعض أمراء الماليك ، فذهبوا إليها « فزرعها لهم الجبلية ورفعت أيدي الرقضة عنها » ( ٧١ ) .

### ٢ - التوخيون :

وهم عشائر كثيرة اعتنقت الدرزية وانتشروا في جهات متفرقة من جبال لبنان ، وظلوا يتأرجحون بين الولاء للصليبيين حيناً والمصلحين أحيانا . ومن أشهر عشائر التوخيين جماعة البحترين الذين غضب عليهم سلاطين الماليك بسبب تقليبهم ، فحاربهم السلطان الظاهر بيبرس لتأديبهم ، ثم اشتد السلطان المنصور قلاوون في معاقبتهم ، فصادر أقطاعاتهم ووزعها على حامية طرابلس من الماليك ، الأمر الذي جعل البحترين يرضخون بالطاعة بعد ذلك ( ٧٢ ) .

وعلى العكس هناك فريق آخر من التوخيين هم الارسلانيون ذيركزم

قرب بيروت ، وقد اشتبهوا بمواقفهم ضد الصليبيين مما جعلهم موضع رضاء  
السلاطين (٧٣) .

### ٣ - المعنويون :

أو يثرمعن ، وقد حالفوا أقرباءهم التنوخيين في الغرب والشهابيين في  
وادي التيم ، وأبلاوا في مقاتلة الصليبيين فكفثوا على ذلك ، بمنحهم لأقليم  
الشرف .

### ٤ - الشهابيون الدرزي :

وكانت منازلهم في وادي التيم منذ سنة ١١٧٢ ، وشأركوا في مقاومة  
الصليبيين ثم التتار . وقد حالف الشهابيون بني معن وأصهروا إليهم .

### ٥ - المتأولون :

وهم فرقة من خلاة الشيعة ، وكانت زعامتهم في الجبلت الشمالية من  
جبل لبنان لبني حمادة . ويبدو أن التنافس كان قويا بينهم وبين الشهابيين  
والدروز حول الزعامة في إقليم الجبل (٧٤) .

### ٦ - النصيرية أو العلويون :

وقد عاشوا في شبه عزلة في القسم الشمالي من الجبل تحت زعامة  
شيوخهم (٧٥) . ولهم عقائدهم وأراءهم المتطرفة .

### ٧ - الباطنية :

وكانت لهم قلاع عديدة أهمها مصياف والدموس والكهف والخوابي  
والمنيفة والرصافة . والمعروف أنه مع بداية القرن الثاني عشر للميلاد نقل  
الباطنية نشاطهم إلى بلاد الشام ، وهو نشاط هدام ، إذ اتخذوا من القتل  
والاغتيال أداة لتثبيت دعوتهم والتفليس من خصومهم (٧٦) ولم يقتصر أثرهم

الاجتماعى فى ذلك العصر على اثاره الفرقة بين السنة والشيعة فى بلاد الشام وممارستهم القتل والاغتيل ، وانما امتد اثرهم الى ثقافتهم خطر انتشار تعاطى الحشيش فى المجتمع ، حتى انهم سموا اليه وعرفوا باسم الحشيشية ، مما ادى الى تفشى هذا المرض الخطير فى بلاد الشام وخاصة فى شمالها . فاذا تقدم الحشيش صسوا اليهم ، فانهم كانوا لا يتورعون — على قول ابن ابيك — عن ان يفجروا ببنايتهم وامهاتهم واخواتهم « كما قتلوا كل معمر فى شهر رمضان ليلا ونهارا » (٧٧) . وقد وصل بهم الحال الى انهم احرقوا المسجد الجامع بحلب ، وجميع المشاهد والقبور الخاصة بائمة السنة . واسترعت تصرفاتهم هذه نظر ابن بطوطة غوصفهم بـ « اهل امور عجيبة بهذه البلاد » (٧٨) .

والى جانب التناقض المذهبى والمقائدى الحاد الذى عرفه المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، وجدت هناك خلافاً عنصرية واضحة ظهرت فى بناء المجتمع وتركيبه . هذا وان كان الملاحظ ان التناقض المذهبى كان اشد قسوة وظهوراً من التناقض العنصرى . فباستثناء بعض الفتن التى اثارتها احيانا طوائف الترك فى حلب فى فجر عصر المصروب الصليبية — مثل العهد المرداسى — لا نجد خلافاً عنصرية تفرض نفسها على الأحداث فى بلاد الشام او تؤثر فى تغيير مجرى الأمور داخل المجتمع ، بعكس الخلافاً المذهبية التى كثيراً ما احتدمت وفرضت ارادتها على توجيه الأحداث داخل الجسد الواحد .

ومن ناحية البناء العنصرى كان العنصر العربى منذ حركة الفتوح العربية الاسلامية هو العنصر المسيطر على المجتمع الشامى . ومنذ اوائل القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) اخضعت بعض القبائل العربية فى اطراف العراق وبلاد الشام تمرح على ذلك المصرح محتفظة بالكثير من اصول حياتها البدوية الخاصة ، مما انعكست صورته على المجتمع الشامى فى عصر الحروب

انصبيية : ولم تلبث تلك القبائل أن بدأت تتحول الى حياة الاستقرار في القرن  
التالى ( الحادى عشر للميلاد ) ، عندما بلغ ذلك التحول ذروته بالوثوب الى  
مراكز المنطقة وإقامة امارات عربية في الشام لها كافة مظاهر الحكم  
المستقلة ، من وزراء وكتاب وحجاب وجيوش ودواوين . وهكذا شهدت بلاد  
الشام قيام امارة بنى مرداس في حلب ( ١٠٢٤ - ١٠٧٩ ) والبارة بنى عمار  
فى طرابلس ( ١٠٧٠ - ١١٠٩ ) وإمارة بنى منقذ فى شيزر ( ١٠٨١ - ١١٥٧ ) ،  
وبهما يقل من أن هذه الإمارات كانت قصيرة العمر ، لم يعيش منها حتى أواسط  
القرن الثانى عشر سوى الامارة الأخيرة ، فان الذى نجب أن نؤكد فى بحثنا  
هو أن العنصر العربى كان له دوره البارز فى المجتمع الشامى على عصر  
الحروب الصليبية . ذلك أن سقوط الامارات السابقة وأحدة بعد أخرى لايعنى  
- من وجهة نظرنا - أكثر من ضياع النفوذ السياسى للعنصر العربى ، مع  
بقاء نفوذه الاجتماعى واضحاً يشكل ركناً أساسياً من أركان المجتمع الاسلامى  
فى بلاد الشام ، وذلك الى جانب الأركان التى تشكلها العناصر الأخرى من  
اكراد وتركمان وأتراك وغيرها . من ذلك مثلاً أن امارة بنى مرداس سقطت  
سنة ١٠٧٩ ، ولكن عشائر بنى كلاب استمرت فى نشاطها على مسرح شعان  
الشام ، واستمروا كذلك حتى نابوا تدريجياً وسط المجتمع الشامى بعد أن  
طعموه بالكثير من مثلهم وتقاليدهم وعاداتهم الاجتماعية .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان بنى منقذ رغم ما أصابوه من  
أسباب التمدن فى مركزهم شيزر ، وما بلغته امارتهم من درجات الرقى المادى  
والفكرى ، إلا أنهم لم يتخلوا مطلقاً عن جميع مظاهر حياتهم القديمة ، حياة  
البداءة ( ٧٩ ) : وربما من الأوفق القول بأنهم حاربوا حياة جمعت بين القديم  
والجديد ، فالتصفت أمرؤهم وقرنائهم بالشجاعة والشهامة ، وظهر دور  
جنودهم فى حوز الشمرات والحويين والثقيين ، فى الوقت الذى انتشر بعضهم  
حول شيزر يتجسسون ويذرعون ويؤمنون . وهكذا جاء تاريخ بنى منقذ فى

شيزر خليطاً من الحرب والفروضية من ناحية وحياة الزراعة والرعى والصيد من ناحية أخرى وكان ذلك في الوقت الذي سكن أمراؤهم القصور وعقدوا مجالس الأدب والعلم ، وعنفوا يقرض الشعر ونسخ القرآن وجميع الكتب (٨٠) وأخذوا يتنقلون بين شيزر وكفرطاب وحماه وحلب ، وفي كل كانت لهم القصور ومجالس المؤنسة (٨١) . وفي جميع نواحي هذا النشاط أسهم امرء بني منقذ بأنفسهم ، حتى يقال أن الأمير مرشد بن عني بن منقذ - والد أسامة - حرص على القيام بنسخ القرآن نسخاً مذهبية يزهو بها ويفتخر بكتابتها (٨٢) .

وقد بلغ من عناية آل منقذ بالصيد أنهم نظموا في شيزر وضواحيها فرقاً متكاملة لومخصصة في أنواع الصيد المختلفة (٨٢) . وكانوا يخرجون من شيزر في أيام معينة لصيد معين « فكيف طارت الحجل كان في ذلك الجانب باز يرسل عليه ، ومعه ممالكية وأصحابه أريمون فارساً ، أخبر الناس بالصيد . فلايكاد يطير طير ولا يثور أرنب ولا غزال إلا اصططناه » . حتى طير الماء والخنازير كانوا يصطادونها . وكان للصيد عندهم ترتيب « كأنه ترتيب الحرب والأمر لهم ، ولا يشغل أحد بحديث مع صاحبه ولهم هم إلا التبحر في الأرض لنظر الأرانب أو الطير في أوكارها (٨٤) » . وقد استرعت عناية بني منقذ بالصيد ، وبراعتهم فيه ، انتباه فريق من الباحثين الغربيين ، فمالجوا هذه الناحية بعناية ، وأطنب في الكلام عنها كل من Huan, Schlumberger

وربما اتخذ أولئك الأمراء العرب في بلاد الشام الموالي والماليك والغلمان من الاقليات التركمانية والكردية والآرمينية ، وذلك من باب الترف . وقد نبغ هؤلاء الموالي في الحرب والسلام ، وصاروا يمثلون ركناً أساسياً في حياة الإمارات العربية في أول الأمر ، بوصفهم خبما الدولة ومفتحين لسياستها وتابعين لإمجاد الشان فيها (٨٦) .

ويؤدع بنا هذا إلى الإشارة إلى العناصر غير العربية التي ازداد خطرهم في بلاد الشام تدريجياً حتى غدت ركناً أساسياً في المجتمع الإسلامي

على عصر الحروب الصليبية ، ومن هذه العناصر الترك والتركمان والاكرد .  
ومن المعروف ان الجماعات التركية التي انتمت الى شمال الشام بصصفة  
خاصة جاءت من الصحراء المعروفة بصحراء التركمان الواقعة بين بحر اراال  
وببحر الخزر ، فضلا عن جاء من تركستان وبلاد ما وراء النهر ، ومن دفعت  
بهم دولة السلاجقة على هيئة افواج متلاحقة .

ويقال ان اول من نزل من الاتراك ببلاد الشام هو هارون بن خان سنة  
١٠٦٢ ، وكانت معه جماعات من الترك والاكرد والديالة والكوج ، ممن يبلغ  
عددهم نحو الف رجل ، فاقطعهم محمود بن نصر للمرداسي مسرة النعمان سنة  
١٠٦٦ ( ٨٧ ) ومن الواضح ان هذه المجموع اتت الى الشام بقصد الاستقرار  
والاندخول في خدمة الامراء المجاورين ، بعكس جموع التركمان التي جاءت الى  
شمال الشام بقصد الاغارة والمطيل ثم العودة من حيث اتوا ، مثلما حدث  
عند اغارتهم على حلب سنة ١٠٥٥ ( ٤٤٧ هـ ) ( ٨٨ ) . ولم تلبث ان تكاثرت  
لاعداد تلك العناصر التي استهدفت الاستقرار بالشام ، حتى غدا عنصر الترك  
بلاذات يشكل ركنا هاما من اركان البناء الاجتماعي لتلك البلاد .

وبالاضافة الى الترك شهد عصر الحروب الصليبية انتشار اعداد كبيرة  
من الاكرد في بلاد الشام . ويبدو ان قرب موطن الاكرد ومناطق تجمعهم في  
كردستان وشرقي اسيا الصغرى وشمالى العراق وغربى ايران ، جعل انتقالهم  
الى بلاد الشام امرا سهلا ، بحيث غدا من المائوف في ذلك العصر ان نسبة  
عن اسماء وشخصيات كردية دخلت في خدمة امراء حلب وشيزر وغيرهما  
من الامارات الاسلامية بالشام . ومنذ النصف الاول من القرن الحادى عشر  
للميلاد - ١٩ قبل وصول الحملة الصليبية الاولى الى الشام - ارسل شبل  
الدولة نصر المردياسي سنة ١٠٢٣ م ( ٤٢٤ هـ ) قرقة من الاكرد للنفذ عن  
قلعة تقع الى الشرق من لطرطوس على جبل النخليل - كانت تسمى قلعة  
الصفح - فتسببت تلك القلعة اليهم بعد ان استقروا فيها وعرفت باسم



قلعة الاكراد أو حصن الاكراد (٨٩) \* وفى شيزر نجد كثيرا من الشخصيات الكردية التى دخلت خدمة اسامة بن منقذ ولعبت دورا بارزا فى الحوادث المعاصرة \* وكثيرا ما يتربد فى حديث اسامة بن منقذ ذكر اسماء كردية شارك أصحابها فى الحروب وغير الحروب من الموان النشاط فى ذلك العصر (٩٠) \* وحسبنا فى ذلك المبدأ ما اجمعت عليه المصادر من ان صلاح الدين كرنى الاصل ، هاجر أبوه نجم الدين ايوب بن شادى وعمه اسد الدين شيركوه بن شادى من بلدة دوين قرب بعميرة فان لم يدخل فى خدمته نكى الذى احسن اليهما « واقطعهما اقطاعا حسنا ، ثم جعل ايوب مستحقا للقلعة بملك ثم ترقى وصار من امراء دمشق ٠٠٠ ، وكان ذلك على عهد نور الدين محمود بن زنكى (٩١) \*

ولا شك فى ان التركمان والترك - رغم ما اشتهروا به من شجاعة - الا انهم كثيرا ما افتقدوا صفات الجند النظاميين فضلا عن ان تصرفهم فى الحماسة للمذهب السنى ادى الى اثاره عديد من الفتن والثورات بين السنة والشيعة (٩٢) \* ولكننا لا نستطيع رغم ذلك ان ننكر دورهم فى الحياة الاجتماعية ، وخاصة ان ما عرفوا به من جمال ونظافة ادى الى الاقبال على شراء الجوارى التركيات الحسنات ، كما ادى الى نشاط تجار الرقيق الابيض الذين عرفوا باسم الماليك ، هذا فضلا عن ظهور كثير الاكفاط والكلمات والمصطلحات غير العربية لتصبح شائعة الاستعمال فى الحياة اليومية \* اما من ناحية النظم فقد سبق ان اشرنا الى ان النظام الاقطاعى بصورته الشائعة فى عصر الحروب الصليبية انما عرفه المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام عن الاتراك السلجوقية والدول التى تفرعت عنهم فى تلك البلاد .

ولمى جانب الترك والتركمان والاكرد ، وجدت وسط المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام اقلية من عناصر اخرى - اسلامية وغير اسلامية - مثل الديالة والكرج والارمن والموارنة : ويبدو ان الارمن بالذات اشتهروا بنشاطهم الذى

كان يغلب عليه الطابع البناء في المجتمع الاسلامي . من ذلك ان اسامة بن منقذ ذكر اخبار كثيرين من الازمن الذين اشتهروا بالمهارة في الرماية واستعان بهم ال منقذ في الصيد والحرب على خد سواء (٩٢) واذا كانت بعض الاقليات غير الاسلامية التي عاشت في كنف المجتمع الاسلامي ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية - مثل الموارنة الذين انزوا في الجبال الواقعة شمالي طرابلس - قد اشتهروا بموقفهم الرير المعادي للمسلمين والمناصر للصليبيين فان علينا ان نضع في الاعتبار روح العصر والظروف التي احاطت بالمجتمع الشامي عندئذ (٩٤) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فانه اذا كنا في دراستنا هذه لقتصرنا على معالجة اوضاع المسلمين في المناطق التي احتفظت باستقلالها في الشام دون ان يتمكن الصليبيون من غزوها او السيطرة عليها ، فان هناك فريقا آخر من المسلمين خضعوا للسيطرة الصليبية داخل المدن والامارات التي غزاها الصليبيون - ويبدو ان كثيرا من المسلمين في تلك الجهات هجروا بيوتهم وابوا العيش في ظل الحكم الصليبي ، في حين بقيت منهم نسبة لا يستهان بها . هؤلاء ترك لهم الصليبيون اراضيهم يزعمونها مقابل تقديم نصف انتاجها عش اوان ضمها ، فضلا عن انهم دفعوا للصليبيين ضريبة الرأس وهي دينار وخمسة قرايط ، كما خضعوا لضريبة المشر التي تؤدى للكنيسة (٩٥) وقد عبر ابن جبير عن وضع المسلمين داخل المدن والامارات الصليبية في بلاد الشام بقوله « ان المسلمين مع الفرنج على حالة ترفيه - نعوذ بالله من الفتنة - وذلك انهم يؤدون لهم نصف الغلة عند اوان ضمها ، وجزية على كل رأس دينار وخمسة قرايط ، ولا يعترضونهم في غير ذلك . ولهم على ثمر التاجر ضريبة خفيفة يؤدونها ايضا . ومما كنهم يابيههم ، وتبيع احوالهم متروكة لهم . وكل ما يمدى الفرنج من المدن لساحل الشام على هذه السبيل ورسايتها كلها للمسلمين ، وهي القرى والضياع » (٩٦) .

والواقع أنه رغم الحروب التي شهدتها بلاد الشام في عصر الصروب الصليبية ، فإن الصلات الاجتماعية والروابط الانسانية سادت في كثير من الاحيان العلاقات بين المسلمين والمسيحيين . وثمة اشعارات عديدة في بطون المصادر المعاصرة توضح ان الطرفين كانت تغلب عليهما الطبيعة البشرية ، بعد ان يطول القتال ويشتد بينهما ، فيتبادلان الفكاهة ، وربما « انس البعض ببعض بحيث ان الطائفتين كانتا تتحدثان وتركاز القتال وربما غنى البعض وزقص البعض لطول المعاشرة ، ثم يرجعون الى القتال بعد ساعة »!! (٩٧) ويفهم مما كتبه اسامة بن منقذ ان الصليبيين لم يترددوا في الاستماعة بجيرانهم المسلمين ، فاسلوا اليهم يطلعون اطباء يداون مرضاهم ، وكان المسلمون يلبون طلباتهم بروح انسانية على الفور (٩٨) . ولعله لا حاجة بنا الى التذكير بما فعله صلاح الدين نفسه عندما علم بمرض غريمه ريتشارد قلب الاسد ، اذ باسر برسالة ما طلبه من كمثرى وخوخ وغيرها من الفواكه فضلا عن الثلج والدواء والشراب ، حتى شفى خصمه ليستأنف القتال من جديد (٩٩) ويتمجب ابن جبير من هذه العلاقات الاجتماعية التي اسماها بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام ، فيقول « ومن العجيب ان النصارى المجاورين لجبل لبنان اذا راوا احد المنقطعين من المسلمين ، جلبوا لهم القوت واحسنوا اليهم ، ويقولون هؤلاء ممن انقطع الى الله عز وجل فتعجب مشاركتهم ... ومن اعجب ما يتحدث به ان نيران الفتنة تشتعل بين الفتيين مسلمين ونصارى ، وربما يلتقى الجمعان ويقع المصاف بينهم ، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم ... وتجار النصارى ايضا لا يمتنع احد منهم ولا يعترض وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم وهي من الامنة على غاية . وتجار النصارى ايضا يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم . والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الاحوال . وأهل الحرب مشغولون بترهيم ، والناس في غافية ، والدنيا لمن غلب »!! (١٠٠) وقد نلل ابن جبير على تزايد الروابط الاجتماعية بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية

يوصف حفل عرس صليبي في صور ، دعى اليه بعض اهل المدينة من المسلمين وشاركوا فيه (١٠٨) \* كذلك اشار ابن جبير الى احتفاظ المسلمين بمساجدهم في المدن الاسلامية التي اغتصبها الصليبيون ، فقال انه شاهد في صور مساجد متعددة ، وانه نفسه اقام في احد تلك المساجد اثناء زيارته لمدينة صور .

واخيرا ، ربما كان من المناسب ان نختم دراستنا عن المجتمع الاسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالتساؤل عن مدى تأثير ذلك المجتمع بالصليبيين الذين نفثوا الى قلبه ، وعاشوا مبعثرين وسطة نحو من قرنين من الزمان \* وهنا تواجهنا حقيقة واضحة هي انه عند دراسة للتأثيرات المتبادلة بين المجتمعين الاسلامي والصليبي في بلاد الشام في ذلك العصر ، نجد ان الخالب هو تأثير المجتمع الاخير بالمجتمع الاول وليس العكس \* ولا يصعب علينا تحليل هذه الظاهرة في ضوء طبيعة الظروف التي لحاطت بالصليبيين في بلاد الشام في ذلك العصر \* فهم من ناحية كانوا اقل عددا وانتشروا على هيئة جاليات صغيرة داخل مدن او قلاع صارت اشبه بجزر محدودة وسط محيط اسلامي كبير \* وفي داخل هذه المراكز لم ينعم الصليبيون بالاستقرار طويلا ، ان كثيرا ما كانوا يتعرضون لهجمات وتكسات اضطرت فريقا منهم الى تفضيل العودة الى بلادهم في الغرب لتاتي بنقلهم جماعات صليبية جديدة في صورة محاربين او حجاج \* يضاف الى هذا حقيقة اخرى كبرى ينبغي الا تغيب عنا هي ان الصليبيين الذين وفدوا من غرب اوروبا على بلاد الشام في ذلك العصر كانوا في مستوى حضارى اخط بكثير مما كان عليه المسلمون بالشام من رقى حضارى فكرى ومادى ، الامر الذى جعل الصليبيين هم الذين يحاولون التشبه بالمسلمين ومحاكاتهم والتأثر باوضاعهم ، وليس العكس . وبعبارة اخرى فان الاقلية الصليبية الغربية في بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد لم تستطع ان تحتفظ بمقوماتها وعاداتها واصولها الغربية سليمة ونقية ، وانما اضطرت بحكم انحطاط مستواها

الحضارى من ناحية وقلة أعدادها لعدم وصول أعدادات منتظمة تنفيذها بطريقة ثابتة من ناحية أخرى - إلى أن تكتسب الكثير من صفات وعادات المجتمع الإسلامى الأزقى فى مستواه الحضارى والمذى قنن لها أن تعيش متناثرة وسطه

ويبدو هذا الأمر بوضوح فى سفرية كتاب المسلمين المعاصرين من ضعف المستوى الحضارى للصليبيين بالشام وخشونة عاداتهم وتقاليدهم وخلل أوضاعهم الاجتماعية • فبالإضافة إلى القصص العديدة التى رواها أسامة بن منقذ بالذات ، ليدلل بها على ضعف المستوى الحضارى والاجتماعى عند الصليبيين ، نجده يقولها فى صراحة أن الصليبيين الذين عاشوا بالشام وجاوروا المسلمين تهذبت أخلاقهم وأنسوا بعشرة المسلمين ، أما « من هو قريب العهد بالبلاد الفرنجية فهو أجفى أخلاقا » (١٠١) •

ولم يلبث أن تطرق إلى المجتمع المصليبي بالشام الكثير من العادات الشرقية الإسلامية التى استرعت انتباه الباحثين • فهامى نسبة كبيرة من الصليبيين تأخذ عن المسلمين إطلاق اللحن ولبس الثياب الفضاضة الواسعة التى تناسب جو الشرق وهام أفراد الطبقة الأرستقراطية من الصليبيين يعيشون فى قصور فخمة تتميز بما فى داخلها من أحشواش وفسقيات للمياه ، وبما ازدانت به من زخارف ونقوش عربية رائعة • بل لقد نبذوا الأسلوب الغربى فى أعداد الطعام وطهيه ، واستمروا الأاطعمة الشرقية ، وصار السعيد فيهم أن يستطاع الظفر بطباخات شرقيات لا يأكل « إلا من طيبخهن » (١٠٢) • أما نسائهم فقد أعجبن بالآزياء الشرقية وتركن ملابسهن التقليدية ليرتدين المسترعات الشرقية المشاة يخيوط الذهب والفضة ، وحاكين المسلمات فى التردد على الحمامات الإسلامية لتقوم البلانة بتحفيفهن وتنظيف أجسادهن ، بل لقد اتخذن الحجاب على الوجه - لا تحشما - وإنما رغبة منهم فى محاكات المسلمين اللاتى حضاريا ، فضلا عن اعتقادهن بأن الحجاب يثير حب الاستطلاع عند الرجال ، ويزيد المرأة حسنا يفسحجه الموشى بالذهب •

وهكذا احتفظ المجتمع الاسلامى طوال القرنين اللذين قضاهما الصليبيون  
فى بلاد الشام بأصوله وتقاليده ومثله ، فى حين اضطر برابرة الغرب الى  
التخلى عن الكثير من اصولهم ، بل لقد وجدوا لذة وفخرا فى التشبه بالمجتمع  
الارقى الذى عاشوا فيه \* وهاهو فوشيه Fouche أحد المؤرخين الصليبيين  
الذين ارخوا للحملة الصليبية الاولى ، يكتب بعد انقضاء الربع الأول من القرن  
الثانى عشر ، اى قيل ان يمر خمسون عاما فقط على استقرار الصليبيين فى  
الشام ، فيقول ما نصه « ... واحسرتاه !! بعد ان كنا غربيين صرنا الآن  
شرقيين تماما فى هذه البلاد (الشام) \* وغدا الايطالى أو الفرنسى الذى يعيش  
فى هذه البلاد جليليا أو فلسطينيا ، والذي قدم من ريمز أو شارتر غدا سوريا  
أو أنطاكيا \* لقد نسينا اوطاننا الاولى وصار معظمنا لا يعرف عنها شيئا \*  
وهاهم البعض منا وقد اتوا الى هذه البلاد ليتملكوا البيوت والرقيق ...  
وغدا الذى كان غربيا بالامس مواطننا شرقيا اليوم ... » (١٠٣) .

## الحواشي والمراجع

- ١ - Faruk Summer : Oguzler, P. P. 9-10
- Gibb : Damascus Chr. P. 22.
- ٢ - ابن العديم زبدة الطلب ، ج ١ ، ص ٢٥٧ - اسامة بن منقذ : الا اعتبار ، ص ٨٧ .
- Gesta Francorum, P. 78
- ٣ - Raymond d'Agiles ( Rec. Hist. Occid IH ) P.P. 275-276.
- ٤ - ابن جبير : الرحلة ، ص ٢٧٨ .
- ٥ - المصدر السابق ص ٢٧٥ .
- ٦ - ابن العديم : زبدة الطلب ، ج ١ ص ٢٤٠ .
- ٨ - محمد كرد علي : خطط الشام ج ٦ ص ٢٨٧ - ٢٨٣ .
- ٩ - المرجع السابق : ج ٦ ، ص ٨٧
- ١٠ - أبو شامة : كتاب البروقشتين ج ١ ص ٧٥٠ ، ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- ١١ - سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص ٩٥ - ٩٦
- ١٢ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق : ج ٢ ص ١٦٧ .
- ١٣ - ابن شاكر الكتبي : حيون التواريخ ، ج ١٤ ورقة ١٣٦ ( مخطوط ) .
- ١٤ - ابن طولون : الضبعة المضمرة في اخبار القلعة دمشقية ص ١٣ .
- ١٥ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٧ .
- ١٦ - الأريلى : مدارس دمشق وريطها وجوامعها ص ٣٠ .
- ١٧ - ابن واصل مفرج الكروب ، ج ١ ، ص ٢٨١ ، للزويرى : نهاية الارب ج ٢٥ ورقة ٧٩ .
- ١٨ - لابن الضبعة : الدر المنتخب ص ١٣٢ - ١٣٤ .
- ١٩ - رحلة ابن جبير ص ٢٧٤ .
- ٢٠ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١ ص ٤ .
- ٢١ - النعمي : المدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٦٦٧ .
- ٢٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨٣ .
- ٢٣ - ابن قاضي شهبة : لقاؤ الثمين في سيرة نور الدين ورقة ١١٧ - ١١٨ .
- ٢٤ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨١ .

( م ٢٧ - تاريخ الاسلام )

- ٢٥ - سعيد عبد الفلاح عاشور : السيد أحمد البدوي ( الفصل الاول ) .
- ٢٦ - النويري . نهاية الارب ج ٢٧ ص ١٦٨ ( تحقيق الباحث ) ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١٧ ورقة ٤٨ ( مخطوط ) .
- ٢٧ - Sauvaget : Les Monuments Historiques de Damas P. 102.
- ٢٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٢ .
- ٢٩ - ابن كثير البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٨١ .
- ٣٠ - لابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ج ٢ ص ١٥٥ .
- ٣١ - رحلة ابن جبير ص ٢٧٤ ، المنجد : بيامرساتان نور الدين ص ١٤ .
- ٣٢ - محمد كرد علي : خطط الشام ، ج ٦ ص ١٦٥ - ١٦٦ .
- ٣٣ - النعماني ، المدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٢٧٨ .
- ٣٤ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ٣٥ - ناصر خسرو ، سفرنامه ص ١٣ - ١٤ .
- ٣٥ - العمري ، معاليك الابصار ج ٢ مجلد ٢ ورقة ٤٤٩ (مخطوط).
- ٣٦ - ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .
- ٣٧ - بأثره المعارف الاسلامية - مادة احداث .
- ٣٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٥ .
- ٣٩ - المصدر السابق ، ص ٢٨٤ .
- ٤٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
- ٤١ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
- ٤٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨٣ .
- ٤٣ - رحلة ابن جبير ص ٢٤٧ .
- ٤٤ - المصدر السابق ص ٢٨٧ .
- ٤٥ - المصدر السابق .
- ٤٦ - ابن الاثير : الكامل ، ص ٨٠ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٤٢ .
- ٤٩ - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
- ٥٠ - ابن الشحنة : الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب ، ص ٤٤ - ٤٥ .
- ٥١ - المصدر السابق .
- ٥٢ - المقرئزي ، الملوكة ج ١ ص ٧٥٤ .
- ٥٣ - مفصل من ابي الفضائل . النوح ، ص ٢٨٦ .
- ٥٤ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ٢٠ ص ٢٦٥ ( مخطوط ) .



- ٥٦ - القلشندي صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٤ .
- ٥٧ - المقرئى : السلوك ، حوادث سنة ٧١٥ هـ .
- ٥٨ - القلشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٢٠٦ : ..
- ٥٩ - المصدر السابق - ص ٢٠٨ - ٢١٠ .
- ٦٠ - تاريخ ابن الوردي : ج ١ ص ٤٥٢ ابن العديم : زبدة الحلب ص ٩ - ١٠
- ٦١ - النويرى : نهاية الارب ج ٢٧ ، ص ١٦٤ (تحقيق الباحث) .
- ٦٢ - الاصفهاني : تاريخ دولة ال سلجوق ص ٢٥٥ .
- ٦٣ - ابن قاضي شهبة ، الدر الثمين في سيرة نور الدين ورقة ١٧ (مخطوط) .
- ٦٤ - ابن شامة : كتاب الروستين ص ١٠٠ ، ١٣٠ .
- ٦٥ - يعقوب بن معبد ، التاريخ ص ٢١١ ، ابن العديم ، زبدة الطب ج ١ ص ٢٠١ .
- ٦٦ - شيخ الأريفة الاتصاري : نقبة الدهر ، ورقة ١١١ (مخطوط) .
- ٦٧ - Lammens : La Syrie, II, P. 16
- ٦٨ - للوقوف على التفاصيل انظر : محمد عبد الفتاح عاشور ، العصر المملوكي في مصر والنظام : ..
- ٦٩ - ابن حبيب : تذكرة النبيه ، ج ١ ، ص ٣١٨ (مينة ٧٠٥ هـ) تحقيق محمد محمد أمين
- ٧٠ - المقرئى ، السلوك ، ج ٢ ص ١٥ .
- ٧١ - صالح بن يعقوب ، تاريخ بيروت ص ٣٢ - ٣٣ ، أبو اللدا : المختصر ، حوادث سنة ٧٠٥ ، المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٦٠ .
- ٧٢ - أبو اللدا : المختصر ، حوادث سنة ٧٠٥ ، صالح بن يعقوب ، تاريخ بيروت ص ٣٢ .
- ٧٣ - الشدياق : اخبار الاعيان في جبل لبنان ، ص ١٧٤ .
- ٧٤ - احمد عزت عبد الكريم : التقسيم الإداري لمصرية ص ١٣٩ .
- Lammens : La Syrie, II, P. 13.
- Domombynes : La Syrie a l'epoque des Mamlouks, P. 227.
- Bernard Lewis : The Assassins, p.p. 99 - 124.
- ٧٥ - ابن أبيك : اللدة المضية في اخبار الدولة الفاطمية ص ٥٦٢ .
- ٧٦ - الرحلة ، ص ٢٧٩ .
- ٧٧ - Derenbourg : Vic du Ousama, P. 516.
- ٧٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٣ ص ٨٦ ، العماد الاصفهاني : الخريدة ١ ص ٥٦١ - ٥٦٢ .
- ٧٩ - ابن العديم : زبدة الحلب ، ص ٢٢٢ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٥٧ .
- ٨٠ - اسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٥٣ ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢٦٠ .
- ٨١ - اسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

- ٨٢ - المصدر السابق ص ٢٠١ - ٢٠٢ .
- ٨٣ -
- Huart : Ousama b. Mounkid ( J. R. A. S. 1980 ) P. 304 .
- Schlumberger : Recits de Byzance et des Croisades. PP. 99-101
- ٨٤ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٤٩ ، ٥٤ ، ٩٦ ، ١٢٢ .
- ٨٥ - تاريخ ألأين الوردى ج ١ ص ٢٧١ ، ألبن العديم : زبدة الحلج ج ٢ ص ٩ - ١٠ .
- ٨٦ - ألبن عيسر : أخبار مصر ص ٧ .
- ٨٧ - سبط بن الجوزى : مرآة الزمان ، ج ١٠ ورقة ٥٦ .
- Canard : Hist. de la Dynastie des Hamdanides. P. 206.
- ٨٨ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٦ ، ٧٧ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١٦ ، ١٢٢ .
- ٨٩ - المقرئى : السلوك ج ١ ق ١ ص ٤١ .
- Cam. Med. Hist. Vol. 4 P. P. 320 - 321. ٩٠ -
- ٩١ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٠٦ .
- Hitti : Lebanon in History, pp. 320 - 321 ٩٢ -
- Runciman : A. Hist. of the Crusades, vol. 2, P. 299 ٩٣ -
- ٩٤ - رحلة ألبن جببر ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .
- ٩٥ - ألبن شامة : كتاب الروشدين ، ج ٢ ص ١٤٢ .
- ٩٦ - أسامة بن منقذ : الاعتبار .
- ٩٧ - ألبن شداد : المنوألر السلطانية ص ٢٨٣ .
- ٩٨ - ألبن شامة : كتاب الروشدين ، ج ٢ ص ٢٠٢ .
- ٩٩ - رحلة ألبن جببر ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
- ١٠٠ - رحلة ألبن جببر ص ٢٨٨ .
- ١٠١ - أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ١٢٤ .
- ١٠٢ - المصدر السابق ، ص ١٤٠ .
- ١٠٣ -
- Foucher de Chartres ( Rec. Hist. Occid. Tome 3 ) P. 360.

(٩)

المجتمع الشامي في العصر العثماني  
بين العصور الوسطى والحديثة



هناك كثير من المفاهيم التاريخية ، وضعها المشتغلون بالتاريخ في وقت من الاوقات وتقبلها العلمون والمتعلمون في سهولة ويسر ، حتى غدت على مرالنين مصطلحات لها من صفات الشبوح والثبات والاستقرار والاحترام ما جعلها من الامور المسلم بها في نظر المؤرخين ، بحيث اعتبرها البعض اسس من ان تتعرض لنقد او نقض ، واقدس من ان يثار حولها جدل او نقاش .

ولكن ما اخرجنا - نحن العاملون في حقل الدراسات التاريخية الى وقفة بين حين واخر ، نراجع فيها انفسنا ، وتقيم الابداء التي تسفل في صنعة التاريخ ، ونعيد النظر فيما اصطلح عليه العاصفون من المهتدين ، ونخضع كل ذلك لفحص دقيق ، محاولين استئناف الحكم في كافة الجوانب السابقة اما لها واما عليها ، في ضوء نظرة جديدة الى التاريخ ، ربما لم يتوصل اليها السابقون ، او ربما حبيت حوادث الايام والذهور رؤياهم عنها . واذا كانت اراء المؤرخين قد اختلفت وتباينت حول بعض حوادث التاريخ الثابتة ، ودارت المناقشات والمسجلات بينهم حول تقويمها ، بعيب وجود عنصر غائب - دائما ابدا - في التاريخ ، يجعل تقويم المؤرخ للعواطف والمزعات والميول وماتخفى الصدور موضعاً لظن او حدس فما بالنا بالافتراضات والتسورات التي وضعها المشتغلون بالتاريخ لضبط عملية التاريخ نفسها ؟ وهل مطلوب من العاملين في حقل الدراسات التاريخية ان يضعوا هذه الافتراضات موضع القبول والتقدير الى يوم يبعثون ، تمسكا منهم بسنين الاولاد ؟ ام ان علينا اعادة النظر فيها - لا لجرد رغبة في تبديل او حرص على تغيير - وانما لنناقشها من حيث صحتها ودقتها ، ومدى مساهمتها لمنطق التاريخ وواقعه ؟ .

وسا نلهدف الاول لاه مؤتمر من المؤتمرات العلمية هو اللقاء اضاء

جديدة على الموضوع الذى اتخذه المؤتمر محورا لنشاطه ، فإنا نأمل أن تكون نقطة البدء فى مؤتمرها هذا - الخاص ببلاد الشام فى العصور الحديثة - هى تحديد البداية الواقعية السليمة للعصور الحديثة فى بلاد الشام ، وهل هذه البداية هى أوائل القرن السادس عشر فعلا - أو على حد البقعة سنة ١٥١٦ - مثلا اصطلاح كتاب التاريخ ومثما اتخذنا هذا المؤتمر شعارا له ؟ أم إن هذه المرحلة أو السنة لا تصلح لأن تشكل بداية طبيعية للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما القيمة الحقيقية لهذه السنة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام مادامنا بصدد تقويم هذا التاريخ فى محاولة لالقاء بعض أضواء جديدة على جوانبه؟

من المعروف أن تقسيم التاريخ الى عصور قديمة ووسطى وحديثة أمر طبيعى علمته اعتبارات حضارية - معنوية ومادية - ولم يعد موضع الجدل من ناحية المبدأ ، ذلك أن كل حقبة من هذه الحقبات الثلاث لها خصائص حضارية معينة ، وسمات معنوية ومادية مميزة ، تميزها عما قبلها وعما بعدها ولعل الأبرز هذه الخصائص والسمات هى نظرة المعاصرين انفسهم الى الحياة وسلوكهم فى علاج مشاكلها ، وكيفية مواجهتهم لمقائدها ، ويرتبط بهذا كله الوضع الاجتماعى الذى يرتضيه الناس لانفسهم فى هذا العصر أو ذاك ، ويكيفون حياتهم وفقه ، ويُسَجِّون على مر السنين مجموعة من العادات والتقاليد يتصرفون داخل إطارها ، تتدفق روح العصر الذى يعيشونه ، وتخرج من هذا الحقيقة ، هى أن البشر اطلقوا على الحياة فى العصور الوسطى من زاوية غير الزاوية التى اطلقوا منها عليها فى العصور القديمة ، وإنا فى العصور الحديثة ننظر الى الحياة من نافذة ثالثة ذات اتجاه جديد يختلف اختلافا جوهريا عن الاتجاه الذى نظر منه الناس فى العصور القديمة أو الوسطى الى الحياة .

ومن ناحية أخرى ، فإن التحول من عصر الى آخر من جُلول التاريخ

لا يمكن أن يتم في مدى ليلة أو عشائها ، أو في مدى عام ، أو بضع عام ، أو حتى في مدى قرن أو بضعة قرون ، ولا يمكن أن تتصور النقلة من عصبوى إلى أخرى وقد ارتبطت بزوال دولة ، وقيام غيرها ، أو قيام حاكم ، ونظام حكم بدل حاكم ثان ونظام حكم آخر ، أو حدوث انقلاب سياسي ناجم عن ثورة أو غزوة أو نحوها . أن الفوارق بين عصور وأخرى لا ترتبط بتغيير الأوضاع السياسية بقدر ما هي رهينة بتبدل الأوضاع الفكرية والاجتماعية ، وما يصبحها من قيم وتقاليد وعادات وتباين في نظرة الناس أنفسهم إلى الحياة . . . وهذه الأشياء راسخة تمتد جذورها عميقا في المجتمع ، ولا يمكن أن تتبدل بنفس السرعة والسهولة اللتين قد تتبدل بهما الأوضاع السياسية . فمن الممكن أن تتقلب الأوضاع السياسية في منطقة بأكملها خلال بضع ساعات ، ولكن ليس من المستطاع تغيير الأوضاع الاجتماعية بما يرتبط بها من عادات وتقاليد راسخة ، واستلوا ب معين في التفكير ، وفاسفة محدودة يقوم بها الناس الحياة وظواهرها ومشاكلها . . . ليس من المستطاع أن يتم ذلك التغيير في مدى جيل ، وربما عدة أجيال ، لتعاقب على امتداد بضعة قرون .

وفي ضوء هذه الحقيقة يبدو لنا أن التحول من عصور إلى أخرى يتطلب مرحلة انتقال طويلة تعيشها بضعة أجيال متعاقبة ، وتستند عدة قرون قد تكون ليست بالقليلة . وفي مرحلة الانتقال هذه يستطيع المؤرخ أن يتتبع معالم العصور الجديدة وهي تزحف في بطء شديد وصغوبة بالغة ومشقة ملحوظة ، لتشرق لنفسها طريقا وسط القديم المألوف . ذلك أنه ليس أصعب على فرد أو مجتمع من أن يتخلى عن تراثه الاجتماعي . ويستبدل نظريته إلى الحياة بنظرية أخرى تبدو غريبة مغايرة للقديم المعتاد . ومكنا تشهد مرحلة الانتقال من عصور إلى أخرى اجتماع القديم المألوف مع الجديد المستغرب . وفي البداية يكون التيار الجديد ضعيفا غير واضح ، ولكنه يزداد قوة ووضوحا على مدى السنين والأجيال . وفي مرحلة متقدمة من

المراحل تبدو الكفتان متعاضلتين ، وهنئذ يشهد الصراع بين القديم والجديد وكأنه صراع بين ندين متكافئتين : القديم تمثله أجيال وأوضاع أكثر ارتباطا بالماضى ، وأشد رغبة فى المحافظة عليه ، والجديد تمثله أجيال مساعدة تنتمس أسلوبيا آخر للمياة تجد فيه نوعا من التغيير ، وريعا قدرا من التحرر من الأوضاع السائدة \* ومازال الجديد يزحف الى الامام والقديم يتراجع الى الخلف ، فتتسع دائرة انتشار الاول شيئا فشيئا ، وتضيق دائرة الثانى عاما بعد آخر ، حتى نصل الى مرحلة تبدو فيها الغلبة للمجديد ، وعندئذ يكون التحول من عصور الى أخرى قد أخذ يتم فعلا .

وهكذا نستطيع أن نقرر انه ليس من الواقع فى شيء اتخاذ سنة بعينها لتكون بداية لعصور جديدة بالنسبة لكافة بلاد العالم ، لان المؤرخين عندما اختاروا سنة لها أهميتها فى مراحل الانتقال من عصور الى أخرى انما كانوا يفكرون من واقع وجهة نظر محدودة \* فسنة ٤٧٦ اختيرت بداية للعصور الوسطى فى غرب اوربا نظرا لما حدث فى تلك السنة من سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب ، ولكن من حقنا أن نتساءل عن أهمية سنة ٤٧٦ بالنسبة لتاريخ بلاد الشام على سبيل المثال ، وهل تغير وضع المجتمع الشامى بعد سنة ٤٧٦ عما كان عليه قبلها ؟ هنا يبحث المؤرخون عن نقطة ارتكاز سايمة يتخذونها بداية لتاريخ بلاد الشام فى العصور الوسطى فلا يجدون الا الفتح الاسلامى فى القرن السابع وما ترتب عليه من تغيير فى وضع المجتمع وعقلية الناس ، وفلسفة الحياة والموت \* فى ظل ديانة سماوية جديدة لها مثلها وافاقها ونظرتها الجديدة الى الحياة وأسلوبها فى تنظيم المجتمع وعلاقة افراده بعضهم ببعض \* فضلا عما صاحب انتشار هذه الديانة السماوية من تعريب عم البلاد والعباد ، مما أدى الى تغيير صورة ذلك المجتمع تدريجيا ، وخرج به فعلا من دائرة العصور القديمة

وفى ضوء هذه الحقيقة لنا أن نتساءل : اذا جاز لنا أن نتخذ سنة ٦٣٤م



بداية رمزية لتاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى ، بوصفها السنة التي فتح فيها العرب المسلمون دمشق - قلب بلاد الشام وقاعدتها العتيقة - فما هي السنة التي تصلح لأن نتخذها بداية حقيقية لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة ؟ هل تصلح سنة ١٥١٦ لتكون علامة مميّزة - ولا التحول حداً فاصلاً - بين تاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى وتاريخها في العصور الحديثة ؟

إذا كانت السنة المميّزة لكل حقبة من الحقب الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تكمن كما سبق أن اشرنا في فلسفة الناس للحياة ، ونظرتهم إليها ، وفي الطريقة التي يعيشون وفقها ، والأسلوب الذي يנהجونه في علاج مشاكلهم الخاصة والعامة . فأننا نلاحظ أن أهم ما توصف به العصور الوسطى هو أنها عصور إيمان . بمعنى أن الفترة الكبرى التي هيمنت على فكر الناس وحياتهم الخاصة والعامة ، كانت قوة الدين ورجاله ، سواء في ظل المسيحية أو تحب مظلة الاسلام . وبالنسبة لبلاد الشام بالذات ، حسبها أن اجتمعت بين رعاياها الأديان السماوية الثلاثة ، وتناثر بين أرجائها كثير من الأماكن المقدسة عند المسلمين والمسيحيين مسواء ، مما جعلها محط أنظار أهل الديانتين ، فضلاً عن أنها شهدت في العصور الوسطى - لمدة قرنين من الزمان - أكبر لقاء فكري وحضارى وحربى وسياسى بين المسلمين والمسيحيين في شكل الحركة الصليبية . على أن الوجود الصليبي في بلاد الشام بين نهاية القرن الحادى عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد لم يكن ليغير شيئاً ذا بال من أوضاع البلاد الضرورية ، حيث أن الصليبيين الغزاة الذين وفدوا من الغرب كانوا أحط في مستقرهم الحضارى بكثير من أهل البلاد الاصليين - وغالبيتهم من المسلمين - مما جعلهم يأخذون الكثير ، ولا يعطون إلا النادر المقابل -

وهكذا ظل أهل الشام - بعد طرد الصليبيين في أواخر القرن الثالث

عشر للميلاد - يحيون نفس حياتهم التي القوها قبل وصول الصليبيين في  
اواخر القرن الحادى عشر ، من حيث اوضاعهم الاجتماعية ومستواهم  
الفكرى ، وتعدد طوائفهم الدينية والمذهبية التى اتخذت من طبيعة البلاد  
المزقة جغرافيا ملجئ وواكرا توقعت فيها لتحفظ داخلها بعصبيتها  
وتجمعى بشخصيتها من الزويان وربما تغير وضع البلاد السياسى  
بانقلابها من تبعية دولة الى تبعية دولة اخرى او يسقط حاكم وقيام  
حاكم آخر ... ولكن هذا وذلك من التغيرات السياسية لم يؤد الى تغيير  
ذى بال فى حياة الناس واسلوب تفكيرهم ونهج معيشتهم طوال العصور  
الوسطى ، وحتى الغزو العثمانى لبلاد الشام سنة ٥١٦ هـ - فماذا جد  
بعد هذه السنة ؟ وهل ترتبت على ذلك الغزو تغييرات جذرية املت بالمجتمع  
السامى وبجياة امله ، وبدلت من فكرهم واساليبهم المعيشية وفلسفتهم  
للحياة ونظرتهم اليها ، بحيث تحقق ما يمكن أن نعتبره نقلة من العصور  
الوسطى الى العصور الحديثة ؟

المواقع انه اذا كان البعض قد اضاف على هذه السنة اهمية خاصة ،  
لانه شهدته سقوط حكم سلاطين المماليك ، واعتبر ذلك ايزانا بدخول بلاد  
الشام دورا جديدا من ادوار تاريخها بخضوعها لفئة جديدة من الاحكام  
لا يتكلمون العربية وينتمون الى عنصر غير عربى ... فان المماليك الذين حكموا  
البلاد قبلهم طوال قرنين ونصف من الزمان لم يكونوا عربا ، ولم يتكلموا  
العربية ، بل كانوا من ناحيتى الجنس والاصل اقرب الى العنصر التركى ،  
حتى اطلق على دولتهم الاولى اسم دولة الاتراك وعلى دولتهم الثانية اسم  
دولة الجراكسة . فاذا كان الامر رهينا بقيام حكم مكان اخضر ،  
ومرتبطا بلسان الحكام ، فلماذا لم تتخذ سنة ١٢٦٠ هـ - وهى السنة  
التي امتد فيها نفوذ سلاجقة المماليك على بلاد الشام بعد موقعة  
عين جالوت - ليصل مصير نفوذ ملوك بني ايوب - بداية لمرحلة  
جديدة فى تاريخ بلاد الشام ، فى الوقت الذى حرصنا على اتخاذ سنة  
١٥١٦ - التي فرض فيها العثمانيون سيطرتهم على البلاد بداية لمرحلة

ثم أن الذين اتخذوا سنة ١٥١٦ بداية لتاريخ الشننام الحديث نسبوها — أو تناسبوا — أن بنى عثمان أنفسهم يمثلون قوة من قوى العصور الوسطى ، أفرزتهم تلك العصور ، وعاشوا دائما بعقليتها وفكرها داخل إطارها . ولا يكفي أن يكون العثمانيون مسلمين ، إذ علينا أن نذكر أنهم دخلوا الاسلام في وقت متأخر ، ولم تتأصل فيهم حضارته وقيمه عندما شنعوا في حركتهم التوسعية ، الامر الذي انعكست صورته في اخلاقهم المجافة وسلوكهم الخشن الذي عرفوا به ، والذي يتناقض في كثير من جوانبه مع اداب الاسلام وتعاليمه ، حتى ان المؤرخ ابن اياس وصف السلطان سليم في ترجمته له بقوله ان « ابن عثمان ليس له صاحب ولا صديق ولا امان منه لاحد من وزرائه ولا من عسكره ، ومن طبعه للرهب (الغدر) والخفة ، ويحب سفك الدماء ولو كان لولده » . ، ولما كانت اللغة التركية لغة قوم رعاة ليس لهم حظ من الحضارة ، ولم تستخدم في تدوين ادب او انتاج فكري ، فان العثمانيين لجأوا عقب دخولهم الاسلام الى تشرب العديد من الالفاظ والمصطلحات والتعابير المبريئة مع بعض الفارسية . وما زالت لغة الاتراك — رغم الانقلاب الذي قام به مصطفى كمال سنة ١٩٢٨ باستخدام الابجدية اللاتينية — مليئة حتى اليوم بعدد الالفاظ العربية . ويقال ان السلطان سليم نفسه ادرك ان لغة العرب — بثرائها — اقدر على خدمة مصالح الدولة من اللغة التركية الفاسدة ، فاخذ يفكر — بعد فتح الشام ومصر — في جعل العربية لغة دولته الرسمية ، لولا وفاته التي حالت دون تنفيذ فكرته .

ثم ان العثمانيين ظلوا طوال تاريخهم — حتى ايام مصطفى كمال — حريصين كل الحرص على الوقوف موقفا مضادا . جامدا من تيار النهضة الغربية الحديثة الذي اخذ يقوى تدريجيا في العالم الغربي ، ورغم كل محاولات الاصلاح والتجديد التي ظهرت في صورة انتفاضات في جسم الدولة العثمانية على مدى بضعة قرون حتى اوائل القرن العشرين ،

فإن المؤرخ المنصف لا يسمه أن يصف هذه الدولة إلا بأنها ظلت حتى الحرب العالمية الأولى تعيش في واقع العصور الوسطى وتفكر بعقلية تلك العصور ، وتقيم واقعها ومستقبلها بهذه العقلية وحدها . ويوحى من هذا الاتجاه ، فرضت على نفسها - وعلى الولايات التابعة لها - سياجا متينا حال دون تأثرها بفتار النهضة الحديثة .

ومهما يبالغ في أهمية الدور الذي لعبه بعض أمراء الشام المسلمين في العصر العثماني ، ومحاولة اتخاذ هذا الدور مدخلا لتأريخ بلاد الشام الحديث فإن دراسة واقعية لمينة بعيدة عن العصبية الطائفية المستترة خلف مسحة قومية ، تجعلنا نقرر عدم سلامة هذا الاتجاه . ومن هؤلاء الأمراء على سبيل المثال الأمير فخر الدين في أوائل القرن السابع عشر ، الذين لا يعدو في نظرنا أن يكون دوره مظهر الطابع ، محدود الهدف ، طائفي النزعة . . . كان اتصاله بالغرب الأوروبي أساسا بهدف استئثار غطف الغرب المسيحي ضد الدولة العثمانية ، ومساعدته في أطماعه الشخصية ، وتأييده في تحقيق أطماعه للانسلاخ عنها . ومن أجل هذا بدا غير ثابت العقيدة ، وفتح أبواب ماتحت يده من بلاد أمام البعثات التنصيرية ، حتى أقام بعضها مراكز له في بيروت وطرابلس ، وغيرهما . ولكن نشاط هذه البعثات أو الارسانيات لم يستهدف النهوض ببلاد الشام وإخراجها من دائرة العصور الوسطى ، بقدر ما استهدف إهداها دينيه مذهبية ضيقة الأفق . وإذا قيل أن الأمير فخر الدين استقدم مهندسين من إيطاليا ، فإنه استخدمهم أساسا في مشاريعه الخاصة ، كبناء حصون وقلاع يحتمى فيها من خطر الدولة العثمانية وبناء قصور لنفسه ، وإصلاح مزارعه ، وغرس حدائقه . وفيما عدا الأجزاء التي ثبت فيها فخر الدين نفوذه ، ظلت الحياة في بقية بلاد الشام تسير على ما هي عليه ، بحيث أننا لا نستطيع اعتبار عصر الأمير فخر الدين بداية عصر تحول شامل في تاريخ بلاد الشام ، حتى إذا ماتم القضاء عليه سنة ١٦٣٥ .

عابت الامور الى ما كانت عليه ، بل ازدادت اوضاع الجزء الغربي من بلاد الشام - المعروف باسم جبل لبنان - سوءا فوق سوء .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة ان الاولى استطلت بمظلة الايمان ، واعتبرت الدين الرابطة الاولى والاساسية في المجتمع ، بينما اخذت الثانية بمبدأ القوميات ونحت نحوا دلتانيا في سياسة الدول ... فان الدولة العثمانية ربطت نفسها منذ دخلت جيوشها الارض العربية بفكرة المخالفة ، وتمسكت بالعقيدة المتخذ منها رباطا تربط به العرب بالاتراك دون ان تعطى بالاى اهمية لشعور القومية .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة ان الاولى لم تحترم حرية الفرد ، فى حين خطمت العصور الحديثة هذا الحاجز ، وفتحت امام الفرد ابواب الحرية الشخصية ليظهر ذاته ويعبر عن مواهبه على اوسع نطاق ... فاننا نرجع الى تاريخ الشام بعد سنة ١٥١٦ ، فنجد المجتمع الشامى يعيش فى نفس الاوضاع التى عرفت قبل هذه السنة ، من حيث انكماش شخصية الفرد وذويانها فى بوتقة الجماعة .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة ان الاولى اتصفت بطابع المحافظة والرقبة عن التجديد ، والحرص على التمسك بالايضاح الفكرية والاجتماعية الموروثة عن السلف، فى حين تعبر العصور الحديثة عن انفتاح على الدياة ، ورغبة فى الاستمتاع بمباهجها ، ونزعة نحو تحطيم كافة القيود التى تكبل حرية الناس وفكرهم ، واتجاه نحو اطلاق العنان للتجديد فى كل شىء ... فان الدولة العثمانية حرصت على رفض كل ما هو جديد والتمسك بكل ما هو عتيق ، وفرضت ستارا حديديا على جسودها وولاياتها ، حال دون تصرب المؤثرات الحديثة اليها .

هكذا يبدو الفارق واضحا بين سنتي ٦٤٣ م ، ١٥١٦ ، فاذا صبح

أن نتخذ الأولى بدايةً فعلية للتغيير جذرى من المجتمع الشامى فى العقيدة واللسان ، وما ارتبط بهذا وذلك من ظهور فلسفة جديدة للحياة ، وتحول فى نظرة الناس الى الحياة ومشاكلها ، وتبدل فى أسلوب تفكيرهم ومعيشتهم . . .  
فان سنة ١٥١٦ ليس لها حظ من هذه الاعتبارات ، وإنما ظل المجتمع الشامى يعيش بعد هذه السنة طوال عدة قرون مثلما عاش قبلها - فكريا وعقائديا واجتماعيا - وكل ما فى الأمر هو ما حدث من تغيير فى الوضع السياسى للبلاد ، فحل حكام يتكلمون التركية مركزهم اسطنبول محل حكام اخسرين يتكلمون التركية أيضا ، ولكن مركزهم كان فى القاهرة .

ومادام الفارق بين عصر وآخر يتضح أساسا فى مستوى الناس الفكرى ، وفى نظرتهم الى الحياة وأسلوبهم فى علاج مشاكلها ، فان جولة سريعة بين مصادر تاريخ الشام قبل الغزو العثمانى وبعدّه توضح لنا أن المجتمع الشامى عاش فكريا واجتماعيا فى ظل الحكم العثمانى فى نفس المستوى الذى كان عليه قبل الغزو العثمانى للبلاد سنة ١٥١٦ .

من ذلك أن مصادر تاريخ العصور الوسطى تفيض بالإشارات التى تدل على بساطة تفكير الناس وسهولة تقبلهم للخرافات . وتناقضهم لما يحسبونه ظواهرهى من علامات الساعة : فهذه امرأة ولدت طفلا له رأس حيوان ، وهذه نبوءة بأن الساعة قد أزفت أو أوشكت ، وما هى السماء قد انشقت ذات ليلة وهبط منها جسم غريب ، أو هذا نجم شوهد يجرى بذنب طويل فى السماء . . . . . ويزيطن بين هذه الظواهر وبين كثير من التنبؤات . . . (١) فأننا انتقلنا الى العصر العثمانى ، وجدنا نفس المستوى من التفكير والعقيلة سائدا حتى القرن الثامن عشر ، بل التاسع عشر . ويشير البديرى أكثر من مرة الى أن السماء انشقت ذات ليلة « ونزل منها آفة عظيمة » (٢) . أو الى طلوع نجم له ذنب « واستمر الى ما بعد العشاء » (٣) أو الى كسوف الشمس وما صاحب ذلك الكسوف من ظهور بعض كرامات أولياء الله الصالحين (٤) .

وإذا كان الخرف قد جرى في مجتمع العصور الوسطى على الاهتمام المفرط بالاحتفال بتختين الولد ، فإذا كان المختن ابن الحاكم اقيم احتفال ضخم يستمر بضعة أيام ، يعم الفرح طولها المدينة بأكملها ، ويشارك الأهل بالزينة والمواكب ، ويختن أولاد الفقراء بالمجملّة مجاناً بعد ختان ابن الحاكم ، حتى تعيش البلدة بضعة أيام وكأنها في مهرجان ختان ٠٠٠ (٥) فإن البييرى يروى قرابة منتصف القرن الثامن عشر للميلاد كيف احتفل في سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) بختان ابن والى دمشق - سليمان باشا العظم - فاقيم حفل كبير استمر سبعة أيام ، جمع فيه سائر الملأب وأرباب الغناء ، وزينب الاسواق كلها بالشموع والقناديل ، وختن أولاد الفقراء وغيرهم ممن أراد مجاناً ٠٠٠ أما على المستوى الشعبي ، فقد جرى العرف في العصور الوسطى عند عامة الناس بأن يحتفلوا بالختان احتفالاً كبيراً يدعون اليه سائر الأهل والأصحاب والأصدقاء - ولابد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقوش لأهل الطفل ٠٠٠ (٦) ونفس هذه الأوضاع والعادات ظلت سائدة في العصر العثماني في المجتمع الشامي ، فكان يقام حفل كبير للختان ، ويقدم الأهل والأصدقاء الى صاحب الحفل النقوش من المال واليمن والأرز والغنم والقهوة (٧) وربما كانت القهوة هي الاضافة التي امتدت في ذلك العصر .

والمعروف أن مجتمع العصور الوسطى نظر دائماً الى الفلاحين نظرة احتقار حتى أن ابن خلدون اعتبر الفلاحة « محاش المستضعفين » ، ويختص أهلها بالذلة » (٨) . ومن يتأمل المجتمع الشامي في العصر العثماني يجده ينظر الى الفلاحين نفس النظرة ، حتى أنه عندما ورد ذكر طبقات هذا المجتمع وفتاته ، ورد ذكر الفلاحين في الذيل ، ولا يليهم في المجتمع سوى « المغاني والموسمات » (٩) .

وإذا كنا نسمع في مجتمع العصور الوسطى عن مكانة الطواشسية (م ٢٨ - تاريخ الاسلام)

والخضيلين في القصور ونقودهم في الدولة ، فان الامر ائتمير على ما هو عليه في المجتمع الشامي بعد الغزو العثماني في القرن السادس عشر للميلاد ، عندما تقرا في مصادر ذلك العصر عن مكانة المرء والطواشية والقصيان - وربما استبدل لللفظ بالأغوات ومفرده آغا - فكانت لهم حرمة وافرة سواء داخل القصور أو في صفوف الانتشارية أو في مجتمع المدينة (١٠) .

ومن يكامل المجتمع الشامي في العصور الوسطى يجده يتصف بالتمزق الطائفي الذي ساعدت عليه طبيعة البلاد ببقاعها وجبالها وسهولها \* ولوكان هذا المجتمع قد اخذ فعلا ينتقل إلى دائرة العصور الحديثة بعد الغزو العثماني ، لراينا هذه النعمة الطائفية تخف حجبها بعض الشيء في ظل ما تتصف به العصور الحديثة من مسحة قومية كفيلة بأن تذيب في بوتقتها الخلافات الدينية والمذهبية \* ولكننا نلقى نظرة على المجتمع الشامي في ظل الحكم العثماني حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فنجد الخصومات والمصادمات الطائفية وقد ازدادت حدة - وخاصة بين الدروز والمثولة - أو بين الموارنة وغيرهم من طوائف المسلمين \* وفي جميع الحالات كانت يلا هذا الطرف أو ذاك تتعرض للنهب والتخريب والحرق ، فضلا عن قتل الأبرياء وسفك دمائهم \* من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ما جاء في حوادث سنة ١٧٥٩ م ( ١١٧٣ هـ ) من انه هاجت المعادات بين طوائف جبل لبنان ، وشارت بسبب ذلك الحروب فيما بينهم ، حتى هرق بذلك كثير من الدماء ، وخربت أكثر القرى ، ( ١١ ) .

وثمة ظاهرة نلاحظها على مجتمع العصور الوسطى ، هي مدى النشاط الواسع الهدام الذي قام به الاعراب - وهم الذين أطلق عليهم تجاروا وخطا في المصادر المعاصرة اسم العرب - وكيف انهم هددوا الفلاحين ، واغابوا على المدن ، وقطعوا الطريق على القوافل ، حتى قوبل الدجاج لم



تسلم من عيبتهم وشهرهم • وكثيرا ما نسمع في مجاهد تاريخ العصابات -  
المنطى ان الاعراب كبسوا قافلة الحاج في طريقها الى الحجاز - اوعت  
عودتها - فقتلوا الحجيج وسلبوهم اموالهم ومنازلهم • وجردوهم حتى من  
ثيابهم ، وعاد من قدر لهم النجاة عراة في اسوا حال (١٢) : ونفس ههنا  
الوضع ظل قائما في العصر العثماني ، حيث بقي الاعراب يمثلون قسمة من  
« الخوارج » على سلطان الدولة ، يهددون اهل التحضر ، ويغيرون على المدن  
الامنة فضلا عن القوافل وخاصة قافلة الحجيج • وقد ذكر كل من المحي  
والمرادى اكثر من اشارة الى عدوان الاعراب واهل البادية على الحاج ،  
دون ان تقوى الدولة على ردعهم ، فخصصت رواتب ومقررات ثابتة لعنزة  
ويشي صخر لتقوم هاتان القبيلتان بتسفير الحاج وضمان سلامته • ومع ذلك  
لم يسلم الحاج ، اذ « اطالت عنزة ويشي صخر ايديهما على الحاج ...  
وحادث البادية تتكرر في العقد الواحد مرة او مرارا » (١٣) ، ويريد  
الطليبي في حوادث سنة ١٠٥٤ هـ • وكان في ذلك الحين رئيس العريان الامير  
عساف يعيث في الارض فسادا ، ويتسلط هو وعربائه على القرى بالمساب  
والنهب ، وكان قمع ثائرتة من الامور المتعسرة على الدولة • (١٤) وفي  
حوادث سنة ١١٥٦ هـ يروى البديري كيف اخذ « العرب » القافلة التي سافرت  
من دمشق الى بغداد وبها هدية ثمينة ، كان والى الشام قد ارسلها الى والى  
بغداد وكيف ان زعيم هؤلاء « العرب » الذي لقب بالخارجي - حاصر بعض  
المدن الكبرى • ثم يعود البديري في حوادث سنة ١١٧٩ هـ - اى في القرن  
الثامن عشر للميلاد - فيروي انه « جاء خبر الى الشام بان الصج قد شلحه  
( العرب ) وتبوه • ( والعرب ) سلبت النماء والرجال اموالهم وحوادثهم ،  
فضجت العالم ، وتباكت الخاق واظلت الشام ... » (١٥) واستمد دور البدر  
والاعراب التخريبي في بلاد الشام طوال العصر العثماني حتى بداية  
القرن التاسع عشر ، فنسمع في حوادث الصدام بين عبدالله باشا والجزائر  
في حماة سنة ١٨٠٢ م ان الهزيمة حلت بجند الجزائر ولم يخلص من عسكره

الا القليل \* والذين سلموا هربوا « قشلقوهم العرب » كما نسمع عن منطقة غزة انها تعرضت لاعتقالات ( عرب ) الهادئ سنة ١٨٠٩ م ، وعندما تعرضت لهم متسلم غزة محمد اغا « ظفرت ( العرب ) وهزموا عساكره ، وقسر هربا ٠٠٠ » (١٦) .

وإذا كان المجتمع الشامي قد ضج في عصر المماليك — وخاصة في القرن الخامس عشر للميلاد — من عبث المماليك بسبب انفلات امرهم ، وانحلال وضعهم ، وتعرضهم للاهالي بالقتل و النهب والصلب \* فان الوضع ظل على ما هو عليه لمدة عدة قرون بعد الغزو العثماني للشام سنة ١٥١٦ م . وكل ما في الامر هو ان الانتكشارية حلت محل المماليك كقوة تمثل الفساد في المجتمع \* ويروي البديري في حوادث سنة ١١٥٥ هـ ( ١٧٤٢ م ) كيف ان سليمان باشا العظم والي الشام امر « بالتفتيش على المفسدين » في دمشق من الانتكشارية ، وطلب رؤساء الميدان — وهم الاغاوات — للحضور « فابوا وارسلوا له يسألونه ما يريد » (١٧) وما اشبه ذلك الوضع باليارحة عندما انحل امر المماليك ، وكان السلطان — او والي الشام — يستدعيهم فيتمنعون ، وبأمرهم فيعصون ، وينهاهم فلا يمتثلون \*

ومن الظواهر الواضحة في عصر سلاطين المماليك ، تعرض الحياة الاقتصادية لهزات عنيفة ، من أسبابها جنوح السلاطين والولاة الى قرض ضرائب غير شرعية على التجار بين حين وآخر (١٨) \* وربما لجأ السلطان الى مصادرة نصف اموال التجار او ثلثها — مثلما حدث سنة ٨٠٣ هـ (١٩) \* او يقرض عليهم مبلغا معينا يتعاونون في جمعه وبقعه ، مثلما حدث سنة ٨٩٢ هـ (٢٠) \* الى غير ذلك من الاجراءات التعسفية التي انكششت مع زحف العصور الحديثة ، وما ظهر فيها من قواعد وقوانين ترتبط بالتمثيل السياسي ، والحقوق والواجبات . ومن التشريعات لحماية اموال البشام والتجار من جشع الحكام \* ولكن نظرة تلقينا على الأوضاع الاقتصادية في

بلاد الشام في ظل الحكم العثماني. تثبت أن المجتمع الشامي لم يستعبر يعاني من نفس الامراض الاقتصادية التي عرقلها قبل الغزو العثماني للبلاد سنة ١٥١٦ م. من ذلك ان دارغير قنصل فرمسا في حلب يحكى كيف كانت تفرض الاموال بطريقة تصفية - في اواخر القرن الهيايع عشر للميلاد - على التجار واصحاب الحرف \* وفي هدم الجالة يقوم شيخ الجايفة او اهل الحرفة بتقسيم المبلغ الواجب دفعه على افراد طائفته وتحصيله منهم وتسليمه للحكومة (٢١) : كذلك جاء في حوادث سنة ١٠٥٧ هـ ان احمد باشا الدباغ والى حلب طرح على التجار ضرائب : « فاشتد الانجر على الرعية في زمنه » (٢٢) \* بل لقد وصف احد ولاة حلب العثمانيين في اوائل القرن التاسع عشر للميلاد (١٨١١م = ١٢٢٧ هـ) - وهو جبار زادة - جلال الدين باشا - بأنه كان مثبلا في المصادرات \* « وانه كان يقتل من يابى اعطام المال (٢٣) » حتى بلغ به الامر انه عين اثنين يتجسسان اخبار الناس الذين تجب مصابرتهم ، فيأتى بهم ويزج بهم في السجن ، ويطوق اعناقهم بسلاسل فيها شوك ، ويطلب كل واحد بما قرر عليه \* وهو جزم او جرمان ، والجرم اربعون كيسا \* « ولكن خمسمائة قرش ، فمن لم يدفع الجرم في ثلاثة ايام يخنق ويرمى تجاه باب القلعة ، وكلما خنقوا واحدا اطلقوا سبعا ، فكان يملأ سدد المخنوقين في الليلة الواحدة من عدد المدافع ١ » \* فهل يوصف مثل هذا المجتمع بأنه تخطى حواجز العصور الوسطى الى العصور الحديثة ؟ (٢٤) وما هو سليمان باشا العظيم والى الشام يموت سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) ، فيرسل السلطان رسولا للكشف عن ثرواته وامواله وتحصيلها ، ولا يزال هذا الرسول - عن طريق التهديد حينما والتعذيب احيانا - حتى يستخرج المال المطلوب ، وفي سبيل ذلك « جوع النساء والرجال والبهائم والاطفال ، حتى جمع هذا المال من اصحاب المعال ، ولم يراقب الله ذا الجلال » (٢٥) \*

ومن امبياب الخلل الاقتصادى الذى كانت تتعرض له الحياة الاقتصادية



كان من أبرز المجتمعات الإسلامية التي ضلزل للنظام الاقطاعي فيها جيذور راسخة (٣٠) \* ولعل من أبرز معالم الثقافة من العصور الوسطى الى العصور الحديثة انكماش النظام الاقطاعي وتقويض دعائمه ، حيث ان المجتمع الحديث له مقاهيمه وتصوراته ونظمه التي تتعارض تماما مع اتجاهات النظام الاقطاعي \* ولذا ادل على ان الفتره العثمانى لا يمثل نقه فى تاريخ بلاد الشام من العصور الوسطى الى العصور الحديثة من ان العثمانيين لم يفعلوا شيئا لتغيير الأوضاع الاقطاعية التى عرفتها بلاد الشام فى العصور الوسطى ، وذلك لسبب بسيط هو ان عقلية العثمانيين انفسهم لاتمدو ان تكون عقلية رعونية عشائرية شبه اقطاعية \* وهكذا ظل الوضع الاقطاعى متغليا على بلاد الشام حتى القرن التاسع عشر للميلاد ، فيصف أحد الباحثين المجتمع الشامى فى اوائل ذلك القرن قائلا : « اوغل ارباب الاقطاع فى الظلم \* فقمم الجزار من اظافرهم ليستبائر وحده بالظلم والقتل \* فلما هلك عادت الحالة الاولى الى سابق تماسها من ظلم المستضعفين والفلاحين » (٣١) .

وحتى القرن التاسع عشر ، ظل الحكم العثمانى فى بلاد الشام يقوم على اساس اقطاعية اشبه بتلك الامر كزية التى عرفها النظام الاقطاعى فى العصور الوسطى ، اى انها كانت « حكرية امراء ومشايخ يقوم كل منهم بحكم منطقته ، فكان مشايخ ابو غوش او البراغنة يحكمون بنى مالك وبنى حسن وبنى زيد وبنى مرة وبنى سالم \* فاذا اختلف اثنان كانا يتقاضيان عنيد الشيخ ويقبلون حكمة لامحالة \* وعن خالف عادات البلاد او اخل بقايدهم يسجن فى سجنهم . وكان الشيخ او الأمير يجنى الضرائب ويقدم المقطوع عليه الموالى ( العثماني ) ويأخذ الزيادة ، ولذا حكيت فتنة - او خيف من وقربها - فكان يطلبون الى المعارضة من امراء منطقته - فيخرجون بانفسهم ، ومن وزراء رجالهم وفرسائلهم \* وكثيرا ماكان يستبد هؤلاء المشايخ بالفلاحين ابتغاء مرضاة

الامراء والولاة ، فادى هذا النظام الى انتشار الفوضى واختلال الأمن وسبب للحكومة خسائرنا كبيرا فى الأموال والرجال ٠٠٠ » ومع اعتراضنا بقيام بعض الحركات الاصلاحية فى قلب الدولة العثمانية ٠ او ظهور بعض المفسدور المصلحين ، فاننا نشك فى ان يكون اثر مثل هذه الحركات قد وصل الى بلاد الشام وغيرها من الاطراف بالدرجة التى تغير من الواقع المرير (٢٢) ٠

وهناك ظاهرة نلاحظها واضحة فى مجتمع العصور الوسطى ، ترتبط بطبيعة عصور الايمان وفلسفة الناس للحياة ٠٠٠ فى اعتقاد الناس عندما يحل بهم بلاء او يتعرضون لكارثة سياسية او اقتصادية او اجتماعية ان ذلك ليس الا عقوبة الهية انزلها الله بهم بسبب فساد ضمائر العباد وانحراف الاخلاق ، وعدم التمسك بمبادئ الدين وقواعد الاخلاق ٠٠٠ وانه لا سبيل للخلاص من هذه الشدة التى آلت بهم وكشف الغمة التى حلت بهم لا الرجوع الى الله واعلان التوبة اليه ، والقضاء على المفسدات التى استشرت فى مجتمعهم ٠ وهكذا يرتفع صوت بنادى بالعودة الى طريق الله ، فتراق الخمور ، وتطارد المعامرات ، ويكثر الناس من التضرع الى الله فى الجوامع عسى ان يغير ما بهم بعدما تغيروا ما بانفسهم (٢٣) ٠ وهذا الاسلوب الذى طبقته العصور الوسطى فى علاج المشاكل ومواجهة الكوارث ، هو نفسه الذى لم يعرف المجتمع الشامى غيره فى العصر العثمانى ٠ ومن ذلك ما يرويهِ البديرى فى حوادث سنة ١١٥٧ هـ من قيام حملة فى دمشق ضد المومسات ، وكيف ان القاضى والوالى « ارسلوا جنودا يغادى فى البلد ان كل من رأى بنتا من بنات الخطا والهوى فليقتله او يمهدها » ٠

وكان البديرى ينتظر ان يكون هذا الاجراء هو الحل المثالى للمتاعب التى حلت بالناس نتيجة لانتشار الطاعون والغلاء بالاسعار ٠ ولكنه يعجب من انه رغم كل هذه الاجراءات لم تتكشف الغمة ٠ ومع ذلك فالطاعون مخيم فى

الشام وضواحيها ، مع الغلاء ووقوف الاسعار .

وإذا كان أهم ما يميز العصور الحديثة عن الوسطى هو الأخذ بمبادئ سيادة القانون ، بحيث لا تطلق يد الحاكم في التسلط على حريات الرعايا واجسادهم دون سند قانوني ، فإننا نرى هذا المبدأ لا أثر له في العصور العثمانى ، حيث ظلت أساليب العصور الوسطى حتى القرنين التاسع عشر والعشرين هي المطبقة من حيث تسلط الحكام تسلطاً مطلقاً على أرواح رعاياهم واجسادهم وحرياتهم . ويصرف النظر عما أتاه جند السلطان سليم أثناء غزوه بلاد الشام من اعتداء على الأهالى الأمنين وانتهاك للأعراض وتقريب للبيوت والمزارع ، فإن الفوضى استمرت بعد ذلك في بلاد الشام ، حتى قويت شبكة المتغلبين وأرباب النفوذ في المدن والقرى والسهول والجبال ، وأصبحت البلاد بلا راع . وفى أوائل القرن السابع عشر نسمع عن « كيوان أجيد » كبار الاجناد في دمشق ، يفرغ الى التمرد ولاشكيمة ترد جماعه ، ولا وازع يكف من غربة ، فاخذ الناس بالتهمة . وتطاول الى اخذ املاكهم حتى استولى على أكثر يسابطين الريوة والمزة من ضواحي دمشق وضم بعضها الى بعض . وكان اذا اخذ حصته في مكان احتال على الشركاء فيه يأخذ حصصهم طوعاً او كرها . وكان نواب محكمة الباب واعيان شهودها يساعدونه على عدوانه حتى املك الحرث والنسل . » ( ٣٤ ) .

وعندما أرسل السلطان محمود الأول موظفاً الى دمشق سنة ١١٥٧ هـ ( ١٧٤٤ م ) لأمنشجراج أموال سليمان باشا بعد ان توفي ، زوده بأمر سلطاني صريح أو خط شريف . بأن يفعل ما يشاء من تعذيب وقتل وحبس ( ٢٥ ) . والمعروف ان العصور الحديثة جنحت تدريجياً نحو أساليب في العقوبة فيها قدر من الرحمة بالإنسان واحترام آدميته ، والبعد عن التطرف . وبذ أساليب التصفية الجسدية ، التي عرفتها العصور الوسطى . ولكننا حتى أواخر العصور

العثماني نجد أساليب التعذيب الوحشية المطبقة في عصر سلاطين المماليك هي نفسها التي حرص العثمانيون على استخدامها \* ومن هذه الأساليب - على سبيل المثال لا الحصر - عقوبة التسمير ، وهي عقوبة شائعة في العصور الوسطى ، تقتضى تعرية المحكوم عليه من الثياب ، ثم يربط إلى خشبتيْن على شكل صليب ، وتبقى أعضاؤه في الخشب بواسطة مضامير غلاظ تكفل في بنية . وغالبا ماتكون هذه العقوبة مصحوبة بتشهير الشخص ، أى طريخة على ظهر جمل وهو بالصورة السابقة ، والطواف به في المدينة ، ومن حوله العثماني تزقه بالطبول ، والأجراس تدق من حوله لتجذب الناس لرؤيته ، ولذا غرقت هذه العملية بالتشهير والتجريس \* وفي نهاية المطاف يضرب أمام الناس موقد يوسط أى يقطع جسده من وسطه الى نصفين (٣٦) \* ونفس هذه العقوبات تمسك بها العثمانيون وطبقوها في بلاد الشام وفي غير بلاد الشام من ولاياتهم ، فيحكى البديري عن التسمير (٣٧) \* كما يحكى عن التشهير والتجريس فيزوى أن حواشي سنة ١١٦٢ هـ كيفانهم في دمشق تهرصوا (٣٨) ثلاثة أشخاص ودوزهم في كل البلد مسخمين الوجوه (٣٩) ، وأكبين على حمير بالقلوب ، كذلك نسمع على عهد السلطان محمد الرابع في القرن السابع عشر أن الوالى العثماني فى حماه كان اذا غضب على رجل وضعه على الخازوق ، واذا غضب على امرأة وضعها فى خيش منع شئ من الكلس والقاما فى العاصى (٤٠) .

وهذه العقوبات هي نفسها التي كانت مستخدمة في عصر بيبلاطين المماليك عندما كان الشائع « غرس خازوق بالارض لرفع الذنب على قمته » (٤١) وهكذا لم يحدث في العصر العثماني تغيير في ابقى الناس واسلوب الحكم وعقوبة المعاصرين يجعلهم يخشون من الأوضباع التي ارتبطت بقرون سبابقة :

وإذا كان أصحاب الحرف في العصور الوسطى قد تطورا ففهم



على أساس طائفي بلعيت كون أصحاب كل حركة ملابثة لها شيعتها الذي يزعمهم  
ويغض مضاميرهم ، ويرجعون اليه في كل ما يهمهم ، لا سيما الوصاية فيما  
بينهم وبين الحكومة ، وكانوا لا يسمعون لأى فرد جديد يدخول حرفتهم والانتماء  
اليهم الا بشروط خاصة او أن يكون من أبنائهم وذلك حتى لا ينفذهم  
من ناحية ، وحرصا على مستوى الحرفة من ناحية أخرى . . . (٤٢) فإن  
البيدرى يشير في حوادث سنة ١١٦٥ هـ ( ١٧٥١ م ) الى وفاة ثلاثة خض  
منايع الحرف في دمشق ، هم شيخ الحوانية ، وشيخ الصلاطين ، وشيخ  
القرابجية . . . مما يدل على أن تنظيم المجتمع الشامي في العصر العثماني  
ظل يقوم على نفس الاسس التي عرفها في العصور الوسطى . . .

يضاف الى هذا كله ، ان السيطرة العثمانية على بلاد الشام لم تحدث  
اثرا ذا بال في البناء الاجتماعي والتكوين العنصري ، فلم نسمع عن الاثراك  
العثمانيين أنهم فزعوا بأعداد كبيرة واستقروا وسط المجتمع الشامي  
ليؤثروا فيه ، وإذا كان بعض الاقرباد والمائلات قد اشتغلوا الارض  
العربية ، فإن تأثيرهم الحضاري والاجتماعي كان ضعيفا ، ربما لا يتعدى  
بعض الالفاظ التركية ومعظمها يرتبط بأجهزة الحكم والجيش والادارة -  
التي تسربت الى المجتمع - ولعل السبب في هذا هو ان التأثير الحضاري  
ينتقل غالبا من اعلا الى اسفل وليس العكس ، وان الافراد او الجماعات  
التخلفة حضاريا هي المولمة دائما ايذا بمحاكاة الأرقى منها ، فإذا كان  
المغلوب على أمره أرقى حضارة ، فإن تأثيره لا يتعدى اقتباس بعض الارضاع  
والالفاظ التي تمكنه من انجاز معاملاته مع حكامه التخلفين عنه حضاريا  
ومهما يقل . . . في ضعف الوطن العربي سياسيا وعسكريا عندما غزاها  
العثمانيون ، فقد كانت أرضه تشهد آثار حضارة عريقة ومجتمع راسخ  
وامتدت جنود هذا وذلك من الاصول الحضارية لتترك بصماتها واضحة  
في سلوك البشار ولكرهم وامثلهم الاجتماعي وثقافتهم المذهبية ولغبتهم

الحياة :٠ وهى اوضاع تعبر عن اسمى ما بلغه المجتمع البشرى من تقييد  
فى المصور الوسطى .

ولا ادل على ان العثمانيين عندما دخلوا الارض العربية فى اوائل  
القرن السادس عشر لم يكن لديهم ما يعطونه فى المجال الحضارى ، وان  
سورهم الحضارى فى الارض العربية اقتصر على الاخذ بون المطاء ، مما  
ورد فى المصادر المعاصرة من اشارات عابرة تسوق بعضها على سبيل المثال  
لا الحصر . من ذلك ان السلطان سليم عندما رأى رقى الصناعة وانتاج  
الفنى فى الارض العربية فانه حرص على جمع اصحاب الحرف والصناعات  
وارسل بهم عاصمته اسطنبول لانه أدرك ان بلاده تفتقر الى هذا السهم  
الحضارى . ويرى المؤرخ ابن اياس ان السلطان سليم عندما دخل  
حماة فى مصر ليستحم « اعجبه حمام وشكرها » (٤٢) وانه عندما  
شاهد خيال الظل « انشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل  
يثمانين ديناراً ، وخلق عليه قفطاناً مذهباً ، وقل له : اذا سافرت الى  
اسطنبول امض معنا حتى يتفرج ابنى على ذلك » (٤٤) .

وزاد من سوء طالع مصر العثمانى فى الوطن العربى انه جاء مصحوباً  
بتدهور النشاط الاقتصادى - ليس بسبب سوء الادارة والتطرف فى  
الاستغلال فحسب - بل ايضا بسبب ما اصاب طرق التجارة التقليدية  
بين الشرق والغرب من تغييرات مع بداية القرن السادس عشر للميلاد ،  
نتيجة لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح - ويشير فولنى - الذى  
زار حلب فى اواخر القرن الثامن عشر للميلاد - الى الضراب والتدهور  
الذى اصاب البلاد فى ذلك الدور (٤٥) . ومن الواضح انه فى ظل اوضاع  
اقتصادية متدهورة لا يمكن ان يتوافر نشاط حضارى مرموق .

وهكذا يبدو ان مبنة ١٥١٦ بالنسبة لتاريخ الضباب ليس لها من

الاهمية لكثير من قيام سلطة حاكمة محل سلطة اخرى ، وفيما عدا ذلك فانه لم يحدث تغيير في اوضاع البلاد الاجتماعية ، ومستوى الناس الفكرى ، وتقييمهم للحياة واوضاعها ، يجعل من هذه السنة نهاية لعصر وبداية لعصر آخر .

وكان من الممكن ان يكون الغزو العثمانى لبلاد الشام وغير بلاد الشام من الارض العربية - بداية لعصور جديدة . لو ان الدولة العثمانية فتحت اعينها - عاجلا او آجلا - على التطورات التى عيشها المجتمع الغربى الاوروبى ، وهو المجتمع الذى أخذ ينفذ عن نفسه غبار العصور الوسطى ، ويغير نظرتة الى الحياة وفلسفته لها ، ويحطم الحواجز التى وضعتها ، لينطلق سريعا على طريق نهضة شاملة فكرية اجتماعية - اقتصادية وسياسية . ولكن الدولة العثمانية لم تكثف بأن تصمم اذبيها وتضع عينها عما كان يجرى فى الغرب الاوروبى من نهضة وتطور ، وانما وضعت حاجزا منيعا للمحاولة دون وصول تيار هذه النهضة الى اراضيها وولاياتها ، وفرضت ستارا حديديا جعلها تعيش فى وضع متخلف خطير ، لم تظهر آثاره الا عندما استسلم الراى - ممثلا فى السلطان العثمانى - للنوم العميق ، ودب الوهن والاتحلال فى جسم كنب الحراسة ممثلا فى الانتكاشية والجيش العثمانى ، واعتدت الماشبية ممثلة فى رعايا الدولة من اهالى الولايات - حالة من الانهالك والخور نتيجة لاستنزاف مواردها وتجميد طاقتها وكبت مشاعرها واحاسيسها طوال بضعة قرون . وعندئذ انطلق الذئب المتريص - ممثلا فى الاستعمار الغربى الحديث - ينهش فى الاغنام ويمزق اشلاءها ويقطع اوصالها .

ولكن اذا كانت سنة ١٥١٦ فى نظرتنا غير صالحة لأن تكون بداية لتاريخ الشام فى العصور الحديثة ، فهل نستطيع ان نعثر على سنة اخرى اكثر

تعبيراً - بالنسبة لتاريخ الشام - من النقطة من مرحلة التاريخ البسيط الى مرحلة التاريخ الحديث ؟ هنا يتبين أن نؤكد الحقيقة الغائبة وإن اختيار سنة معينة لا يمكن أن يكون مقياساً سليماً لنهاية عصور بكافة أوضاعها الحضارية ، وبداية عصور أخرى تحمل عقلية جديدة وفكرًا جديدًا وفلسفة جديدة للحياة . فالتاريخ مستمر استمرار الحياة البشرية ، والتاريخ ليس الأخطات متداخلة بعضها في بعض ، لا يمكن أن ننزع أحدها عما قبلها أو مما بعدها من حلقات . أن الانتقال من عصور الى أخرى لا يتم فجأة بين سنة وأخرى أو حتى بين قرن وآخر ، لأنه إذا كان الفارق بين عصور وأخرى يكمن أساساً - مثلما أوضحنا - في عقلية الناس ونظرتهم الى الحياة وفلسفتهم لها . . . . . فأننا لا نتوقع أن يتم هذا كله في مدى عام أو جيل من الأجيال . ومرة أخرى نؤكد أن التغييرات الفكرية والاجتماعية لا تتم في التاريخ بنفس السرعة التي تتم بها التغييرات السياسية ، لأن الإنسان بطبعه أكثر تمسكاً بما يرثه عن آباءه وأجداده من آراء وأفكار وعادات وأسلوب معين في الحياة والمعيشة ، ولا يستطيع أن يتخلى عن هذا التراث في سرعة وسهولة . ولذا نجد أن عملية الانتقال من عصور الى أخرى تتم تدريجياً وبصورة بطيئة جداً ، وقد تستغرق مرحلة الانتقال بضعة قرون . وكل ما يستطيع المؤرخون أن يفعلوه في هذه الحالة لتسهيل البحث ، وتحديد العصور ، هو اختيار منة مناسبة - ذات أهمية بارزة - في مرحلة الانتقال ، لاتخاذها رمزاً شكلياً - لأحقيها - لنهاية عصور وبداية عصور أخرى .

وفي ضوء هذه الاعتبارات علينا أن نفقش عن منة أخيرة لها أهمية في تاريخ الشام ، تكون أكثر تعبيراً كعلامة مميزة يبدأ منها المؤرخون التمهيد لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة . أن المؤرخ المتضيق لا يستطيع أن يجد هذه العلامة إلا مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي . حقيقة إن

السنوات الختامية في القرن الثامن عشر شهدت حملة بوتابرت على جنوب الشام ، ولكن طبيعة هذه الحملة والظروف التي احاطت بها ، وقسالتها السريع جعلها عديمة الأثر في المجتمع الشامى ، حتى لقد عبر بعض الباحثين عنها بأنها « مرت كالمسحاة ويأته بعد أن انتسحب الفرنسيون إلى مصر ، فان الأحوال في بلاد الشام بقيت بحالها » (٤٩) .

وإذا أردنا أن نتخذ سنة معينة لتكون مدخلا لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة ، فأننا نرى أن تكون هذه السنة هي سنة ١٨٣١ م التي شهدت حملة إبراهيم باشا على الشام . ولا تعنينا هنا الالتزامات الحرية التي حققها إبراهيم باشا على الجيوش العثمانية ، وما كان من استيلائه على دمشق ثم تقويضه الجيش العثماني عند حمص ، واستيلائه على حلب ، ثم ترقله في قلب الاتاضول حتى يورصة (٤٧) . وإنما الذي يعنينا هي الكمسات الجديدة التي اجراها إبراهيم باشا على بلاد الشام ، والتي تركت أثرا يستمرى الانتباه بالنسبة للمجتمع الشامى والاخذ بيده ، ليظل على أفاق جديدة أكثر ارتباطا بالعصور الحديثة منها بالعصور الوسطى .

ولعله يكفي إبراهيم باشا انه حاول جادا كسر شوكة المصبيات المحلية والنمرات الطائفية ، وان يضع حدا للمصانمات بين مختلف الطوائف في ظل اطار من الأمن والاستقرار ، فاضع ، عن طريق حليفه الامير بشير - الصقديين الذين اعلنوا العصيان سنة ١٨٣٣ ، ونهبوا اموال اليهود ، وانتهى الأمر بالقبض على معظم النهاية وردت الى اليهود اموالهم . وعندما ثار اهل طرابلس والتصيرية ، تم اخضاعهم بنفس الصورة ، فأمر إبراهيم باشا الامير بشير أن يرسل ابنه لاختضاعهم ، وما زال بهم حتى تم ذلك . أما البدو والاعراب الذين اعلنوا العصيان في الصيف سنة ١٨٣٦ فقد تم اخضاعهم هم الآخرون . هذا إلى أن إبراهيم باشا قام بمحاولات

جانبه لجمع السلاح من الدروز ومن النصارى فى دير القمصر ، وكان ذلك الاجراء يستهدف الحد من الصدام الطائفى المسلح من ناحية ، وتثبيت الأمن والاستقرار من ناحية اخرى \*

نعم ، حسب تلك الفترة انها شهدت انشاء ديوان مشورة لاول مرة فى الشام ، يشترك فى رئاسته اعضاء يمثلون الديانات السماوية الثلاث (٤٨) ، كما شهدت لأول مرة محاولة لتجنيد بعض ابناء الشام فى جيش نظامى ، وفى سنة ١٨٣٤ طلب ابراهيم باشا الفا وستمائة من الدروز ليجعل منهم فرقة نظامية فى جيشه ، ولما اعتذر الدروز بأنه ليس لديهم هذا العدد ، اختصر الى النصف . ومهما يقل عن هدف ابراهيم باشا من هذا الاجراء ، ومدى نجاحه فى تلك المرحلة فالذى يعنينا مبدأ تطبيق الفكرة ، ان لا يخفى ان تجنيد عدد من ابناء البلاد اجباريا فى جيش نظامى كفىل مع الوقت بأن يغير افكار الناس ويعدل من سلوكهم القتالى ، ويجعل ولاهم للحكومة وليس للطائفة التى ينتمون اليها ، فضلا عن غرس مبادئ الطاعة والنظام والولاء فى نفوسهم ، واعدادهم للقتال من اجل هدف اكبر من مجرد الرغبة فى السلب والنهب او اشباع نزعة عصبية طائفية \*

هذا الى أن دخول ابراهيم باشا الى الشام على رأس جيشه ، اتاح فرصة لأهل الشام - لأول مرة منذ بضعة قرون - لرؤية جيش نظامى ، حديث التنظيم والتسلح يسوده الانضباط وحسن الهيئة ، ويتطلى بالنظام والطاعة ، ايمد ما يكون من النهب والسلب والاعتماد على الاهالى .. وكان ذلك فى وقت لاتزال صورة الانتكشارية ماثلة أمام أعين المعاصرين ، ليقرأوا بين ما يجب أن يكون عليه الجيش ورجالهم من انضباط وطاعة وبسالة ، وبين ما كان عليه رجال الحاميات العثمانية من فوضى وسبوء ونظام ورغبة فى العبث بمصالح الاهالى وأموالهم ، بل أرواحهم \*

وفى سنة ١٨٣٧. التمس الامير بشير من محمد على قبول بعض

تلاميذ من بلاده يتعلمون بمدرسة الطب التي انشئت بمصر ، فأجابه محمد على الى ذلك وارسل الأمير بشير ثلاثة شبان ومملوكه سليمان ، وواصلوا تعليمهم في مصر حتى اتموه ، وصاروا اطباء مرموقين - وفي هذا الاجراء نرى بشائر الانفتاح على نوع جديد من الفكر واسلوب حديث من التعليم ، لأن مدرسة الطب التي انشاها محمد على في القاهرة والتي اشرف على ادارتها ووضع لائحتها ومناهجها ونظامها اساتذة فرنسيون - على راسهم كلوت بك - تمثل نوعا جديدا من التعليم الحديث ابعد ما يكون عن المستوى والاسلوب الذي عرفته العصور السابقة حتى ذلك الوقت ، وهو اسلوب يرتبط بالعصور الوسطى ومستواها الفكري ونظرتها الى الحياة \* ويكفى ان يعيش عدد التسلاميذ بضع سنين في ذلك الجو الاجتماعي والعلمي الجديد حتى يعرفوا ان العالم اوسع بكثير من الدائرة الضيقة التي حرصت الدولة العثمانية على حبس المجتمع العربي داخلها ، وان هناك اسلوبا للحياة ومنهجيا للعلم الحديث يفوق بكثير ما تعرفه دنيا الشام الحبيسة داخل سياج الادارة العثمانية \* \* \* ويعد ذلك يعودون الى بلادهم ليكونوا - مع قلة عددهم - دواء فكر جديد ، ودعاة حياة جديدة \* حقيقة اننا نسمع عن بعض المدارس التي اسسها الموارنة في القرن التاسع عشر بل في اواخر القرن الثامن عشر (٤٩) ، ولكن لا يخفى علينا ان هذه المدارس كانت قبل اى اعتبار آخر - طائفية ، تمثل دوائر مغلقة على ابناء طائفة بعينها ، وتستهدف هدفا طائفيا بعيد المدى ، فصصرت فكرها داخل حلقة لاهوتية في المقام الاول ، مما جعل الغالبية الكبرى من خريجياتها اداة للفرقة ومعولا للتعصب الديني - بل المذهبي - ضد الطوائف الاخرى في بلاد الشام ، وما اكثرها \* لذلك فانه مهما يقل في امر هذه المدارس ، فانا نرى انها لا تختلف كثيرا في ضيق افقها ، وقصر نظرها ، والشبهات التي تحيط باهدافها ، عن المدارس الديرية في العصور ( م ٢٩ - تاريخ الاسلام )

الوسطى ، أو من المدارس الارمالية التنصيرية التى زرعها الاستعمار فى كثير من انحاء افريقية وآسيا فى العصور الحديثة . وبعبارة أخرى فإن المدارس الطائفية لم تشكل فى مرحلة نشأتها قوة من قوى العصور الحديثة ، ولا اتجاها نحو التغيير على طريق القومية الحديثة . ومثل ذلك يقال عن الجامعة الأمريكية فى بيروت التى نشأت سنة ١٨٦٦ فى صورة مدرسة تنصيرية لم يتجاوز عدد تلاميذها الخمسين ، ثم انتعشت وتطورت ، بفضل الاعانات الوفيرة التى كانت - وما زالت - تردها من « النعمنين الأمريكين الاثرياء محبين العلم ! » ويتسحب هذا القول أيضا على الجامعة اليسوعية التى قامت سنة ١٨٧٥ « بفضل جهود مؤسسيها الرهبان » بمساعدة فرنسا المالية وغير المالية (٥٠) ١٠ .

وأخيرا ، فإن ثمة إشارة فى المصادر قد لا يدرك كثيرون دلالتها الاجتماعية وما تنطوى عليه من معان على طريق التغيير . ذلك أن ابراهيم باشا أمر سنة ١٨٣٨ أولاد الأمير بشير « أن يطرحوا المعائم فطرحوها ، واقتدى بهم بعض اقاربهم وغيرهم كثيرون ، الى أن انتسخ هذا الزى ١٠٠٠ » (٥١) . ان دلالة هذا الاجراء لا تكمن فى انه مجرد نبذ زى معين واستبداله بزى أخسر يبدو أكثر تقدما عنه ، وإنما المغزى أعمق من هذا بكثير . ارتبط انزى دائما على مر عصور التاريخ ارتباطا مباشرا بروح العصر ، وطبيعة المجتمع ، وفكر الناس . هذا فضلا عن أن الزى يحدد مكانة الفرد فى المجتمع ، وربما أسلوبه فى الحياة ووظيفته . ولا أكون مبالغا اذا قلت أننا عندما نرى اليوم فى مدينة عربية كبرى - مثل دمشق - ثلاثة افراد ، أحدهم يضع عمامة فوق رأسه ، والثانى يضع طربوشا ، والثالث يسير عارى الرأس مرجل الشعر ، فإن أول انطباع يتبادر الى ذهن المفكر الناضج هو أنهم يمثلون ثلاثة أجيال متعاقبة ، وأن لكل منهم نظرة الى الحياة قد تتباعد وتختلف عن نظرة كل من زميله فى بعض الجوانب ، وأن لكل منهم أسلوبه الخاص فى حياته وفكره الذى يختلف



عن فكر زميليه . ومن هذا المنطلق فهو يحافظ على زيه ويحرص على عدم تغييره ، نعم ، لابد وأن يكون بينهم جميعا قدر من التوافق بوصفهم يعيشون فى مجتمع واحد وفى عصر واحد وفى ظل قدر من الظروف المتشابهة ، ولكن لابد وأن يكون بينهم أيضا قدر من التباين فى تقييم الحياة وفلسفتها . ولذا فأننا نرى أن هذه المبادرة من إبراهيم باشا بطرح العمائم ، وسريان ذلك حتى « انتسخ هذا الزى » تعبر عن اتجاه أشد عمقا مما يتصور البعض على طريق التحول من عصور وسطى الى عصور أخرى حديثة .

وهكذا فإن سنة ١٨٣١ التى شهدت دخول إبراهيم باشا على رأس جيشه بلاد الشام - يحمل عقلا جديدا ، وفكرا جديدا ، وأسلوبا جديدا ، واتجاها جديدا فى الحياة ، وليس فى الحكم والحرب فحسب - هذه السنة تستحق منا وقفة خاصة ، إذا أردنا أن نعثر على علامة واضحة نتخذها مدخلا لتاريخ الشام الحديث . نعم ، قد يقال أن بلاد الشام لم تظل تحت نفوذ محمد على الانحوا من تسع سنوات ، وأن تخوف الدول الأوروبية من تضخم قوة محمد على - وخاصة بعد الانتصارات التى حققها الجيش المصرى بقيادة إبراهيم باشا فى قونية ونصيبين سنة ١٨٣٩ من ناحية ، ونظرة القوى الأوروبية الى الدولة العثمانية بعين متطلعة الى اقتسام ارث الرجل المريض من ناحية أخرى - كل ذلك أدى الى حوادث سنة ١٨٤٠ ، ثم الى فرمان سنة ١٨٤١ الذى حدد دائرة نفوذ محمد على بمصر ، مما ترتب عليه عودة الشام مرة أخرى الى حظيرة السولة العثمانية . ولكن ما تم فى هذه السنوات القليلة من انجازات على طريق النقلة ، والانطباعات التى تركتها فى عقول أهل الشام ونفوسهم ، كانت لا يمكن أن تنسى أو يزول أثرها فى سهولة .

إن عقارب الساعة لم تعد الى الوراء بعد انسحاب جيوش إبراهيم باشا الى مصر . نحن لا نريد أن نحمل التاريخ أكثر مما يحتمل ، فنقول أن حكم محمد على وإدارة إبراهيم باشا قد نقلت بلاد الشام فى مدى بضع سنوات من

العصور الوسطى إلى العصور الحديثة ٠٠٠ ولكن كن ما نريد أن نؤكد أنه هو أن هذا الحكم وهذه الإدارة نجحت في مدى تلك الفترة المحدودة في فتح نافذة - ولو محدودة - أطل منها أهل الشام على العصور الحديثة ، وأخذ من خلالها تيار هذه العصور يتسرب تدريجيا - ولكن بصفة منتظمة - إلى داخل البلاد ليغير من الجو الفكري والاجتماعي السائد فيها - وحسب هذه الفترة القصيرة أن يقول فيها أحد العلماء المبرزين من أبناء الشام ما نصه :

« وكان من أول أعمال إبراهيم باشا الجليلة في بلاد الشام ترتيب المجالس الملكية والعسكرية ، وإقامة مجلس الشورى ، وغيرها من النظم الحديثة ، وترتيب المالية ، فجعل نظاما لجباية الخراج ، ومعاملة الرعايا بالمساواة والعدل ، لا تفاوت في طبقاتهم ومذاهبهم ٠٠٠ ورات البلاد في أيام إبراهيم باشا إبطال المصادرات وتقرير حق التملك - وتوطد الأمن في ربوعها ، وأحييت الزراعة والتجارة والصناعة » هذا إلى أن حكومة إبراهيم باشا في الشام « رفعت أيدي أرباب الاقطاعات ، وأعطتهم من الخزائن رواتب تكفيهم على حد الكفاية » ، فضلا عن أنها أقامت « العدل بين الرعايا على اختلاف أديانهم وطبقاتهم ٠٠٠ » .

أما برانت - قنصل بريطانيا العام في دمشق - فقد كتب سنة ١٨٥٨ يقول « أن نشاط إبراهيم باشا وحزمه وطد الأمن ، ومد رواق الثقة ، وقد اعتبرت حكومته ظالمة لكنها في الحقيقة حازمة ، وإم تكن لتستطيع خلاف ذلك ، إذ كان عليها أصلا الأمور المختلة ، وأحلل العدل محل النوضى والتعصب والقلال التي سادت البلاد ٠٠٠ حتى اغتبط المسيحيون بصفة خاصة لخلاصهم من فوضى التعصب » .

• وإذا كان نفوذ الدولة العثمانية قد عاد إلى بلاد الشام بعد انمحاء إبراهيم باشا سنة ١٨٤٠ ، فإنه عاد في صورة غير التي كان عليها قبل سنة ١٨٣٠ ، ذلك أن هيبة الدولة العثمانية كانت قد ضعفت في نفوس أهل الشام ،

واهتزت صورتها في أعينهم - وأخذوا يتطلعون الى إطار جديد يمكنهم أن يعيشوا داخله ، ومن ناحية أخرى فان اتفاقية سنة ١٨٤٠ خلصت الدولة العثمانية من خطر محمد علي ، ولكنها وضعتها تحت وصاية النفوذ الأوربي - وبالنسبة لبلاد الشام ، حرصت فرنسا على أن تتمتع بمكانة خاصة فيها ، وأن تقوم بدور الحامي للمصالح المسيحية بين ربوعها ، ومن ثم فقد أخذت تتدخل بثقلها السياسي والحضاري في شؤون بلاد الشام - وجاء هذا وذلك من التيارات مصدوبا بفتح أبواب الشام على مصاريعها أمام الحضارة الغربية - بعد أن أخذ يقصد الحائط الذي طالما حرص الباب العالي على إقامته في وجه تلك الحضارة لمنع تسربها الى البلاد - وتمت تأثير هذا التيار الجديد أخذت بلاد الشام تتعدد شيئا فشيئا عن الصورة التي العناها عليها طوال العصور الوسطى لتكتسب تدريجيا طابعا جديدا أقرب الى العصور الحديثة -

وبعد ، فانه إذا كان تاريخنا العربي في حاجة الى إعادة نظر ، ليكتب من جديد بعد تصحيح بعض مفاهيمه وتعديل بعض مقاييسه ، فأننى انتهز هذه الفرصة - فرصة اجتماع هذا الحشد من صفوة المؤرخين العرب وغيره العرب في إطار مؤتمر علمي يعقد بين رحاب مدينة دمشق التي كانت وستظل القلب النابض لبلاد الشام - لنحاول إعادة النظر في تحديد النهاية الحقيقية للعصور الوسطى ، وللبداية السليمة للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام - وإذا كانت ثمة اعتبارات تاريخية - تخرج عن نطاق بحثنا - تجعلنى أميل الى اتخاذ سنة ١٧٩٨ نقطة بداية حقيقية لتاريخ مصر الحديث ، فان هناك من الاعتبارات والاسانيد ما يجعلنى أرشح سنة ١٨٢١ لتكون نقطة ارتكاز وأمية لبداية العصور الحديثة في بلاد الشام -



## الحواشي والمراجع

- (١) ابن الحاج - المفضل ١ من ٢٢٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩
- (٢) أبو الحسن : حوادث الدهور ج ٢ من ٥٢٤ . الصخاوي " الصوء الجامع ج ١ من ١١٢ .
- (٣) حوادث دمشق اليريمية ، سنة ١١٥٧ هـ .
- (٤) حوادث سنة ١١٥٦ هـ
- (٥) حوادث سنة ١١٦١ هـ .
- (٦) ابن دقماق : الجوهر الثمين من ١١٧ ، المعنى : عقد الجمان - سنة ٧٧٢ هـ ، ٧٧٧ هـ .
- (٧) المقرئ : السلوك ج ١ من ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢
- (٨) ابن حجر : انباء الغمر ج ٢ من ٢٧٦ ،
- (٩) المقرئ : السلوك ج ١ من ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢ .
- (١٠) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٦ من ٢٨٢ .
- (١١) المقدمة ، من ٤٤١ .
- (١٢) البديري : حوادث سنة ١١٥٦ هـ .
- (١٣) المصدر السابق ، نفس السنة :
- (١٤) الامير حيدر الشهابي : التذير الحسن في اخبار الزمان ( نشر ، رستم ، والبستاني ) من ٤٩ .
- (١٥) محمد كرد علي : خطط الشام ، ج ٢ من ٢٨٦ .
- (١٦) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ من ٢٥٥ - ٢٥٧ ( سنة ١٠٥٤ هـ ) .
- (١٧) البديري : حوادث سنة ١١٦٦ هـ .
- (١٨) الامير حيدر الشهابي : الارز الحسان من ٤٠٥ ، ٥٤٤ .
- (١٩) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ من ٣٢ .
- (٢٠) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، من ١٣٢ .
- (٢١) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ من ٥٢٩ .
- (٢٢) ابن اياس : بذائع الزهور ، ج ٢ من ٢٤٥ .
- (٢٣) D'Arvieux, I, P. 362
- (٢٤) البديري : حوادث سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٥) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ ( سنة ١٠٥٧ هـ ) .
- (٢٦) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ من ٣٢ .
- (٢٧) الحلبي : اعلام النبلاء سنة ١٠٥٧ هـ .
- (٢٨) البديري : حوادث دمشق اليومية سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٩) المقرئ : كتاب السلوك ج ٢ من ١٧ ، ج ٣ من ٨٢ - ٨٣ .
- (٣٠) الصخاوي : التذير المسبوك من ٣٦٠ .
- (٣١) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء - سنة ١٠٧٠ هـ .

- (٢٨) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٩) الشدياق : اخبار الاعيان في جبل لبنان من ١٧٤ ، القلاشندى صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٦ وما بعدها ، صالح بن يحيى : تاريخ بيروت من ٣٠ وما بعدها .
- (٣٠) المقرئى : السلوك ج ٢ من ١٦٠ — انظر كذلك كتاب العصر المالكي في مصر والشام ( للباحث ) الفصل السابع .
- (٣١) محمد كرد على : خطط الشام ج ٣ ص ٤٢ .
- (٣٢) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .
- (٣٣) انظر حوادث ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢١ هـ ، ٩٢٢ هـ في :  
 ابن حجر : انباء الفجر ج ٢ ، المقرئى : الملوك ج ٢ من ٥٢ — ٥٤ . ج ٣ من ٢٥٤ .  
 العيني : عقد الجمان سنة ٨٠٩ هـ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٥٤ .  
 كذلك انظر ابن القلتاسي : ليل تاريخ دمشق ، حوادث ٥٥٢ هـ .
- (٣٤) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١١٥٢ هـ .
- (٣٥) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١١٥٧ هـ .
- (٣٦) ابن حبان : درة الاسلاك ج ٢ ص ٥ ، المقرئى : السلوك ج ١ من ٤٠٤ وانظر ايضا كتاب المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ( للباحث ) ص ٩٩ .
- (٣٧) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٦٥ هـ ( ١٧٥١ م ) .
- (٣٨) والصحيح هجرسوا ، بالسين ، والاشتقاق من الحرس الذي كان يدق لشد ائتياسه الناس وجذبهم للفرجة ، امعانا في التفتيز بالمعاني .
- (٣٩) بمعنى ان حجومهم طليت بالسحام وهو الهباب الاسود ، امعانا في امتعائهم .
- (٤٠) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ٢٧٧ .
- (٤١) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٨ ص ٢١٥ .
- (٤٢) انظر : سفير القلماوي : الف ليلة وليلة ص ٢٣٢ ،  
 بشاره نويس : النتايات الاسلامية .
- وكذلك المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ( للباحث ) ص ٣٦ — ٣٧ .
- (٤٣) ابن اياس : بدايع الزهور ج ٢ ص ١٦٦ .
- (٤٤) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .
- (٤٥) Volney, I, p:139
- (٤٦) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ١٨ ، ٤٣ .
- (٤٧) الامير حيدر الشهابي : الغرر الحسان في اخبار الزمان من ٨٢٧ وما بعدها .
- (٤٨) الامير حيدر الشهابي : الغرر الحسان في اخبار الزمان من ٨٢٥ .
- (٤٩) ومن امثلتها مدرسة عين ورقة سنة ١٧٨٩ ، ومدرسة مارون حنا مارون سنة ١٨١٢ .  
 ومدرسة مارون الرومية سنة ١٨١٨ ، ومدرسة رينون سنة ١٨٣٦ .
- (٥٠) يوسف الحكيم : بيروت وليتان في عهد آل عثمان من ٣١ — ٣٣ .
- (٥١) يوسف الديس : تاريخ سورية ، ج ٨ ، ص ٦٥٧ .

(١٠)

ظل الخلافة العباسية في الحركة الصليبية





شاء سوء حظ الخلافة العباسية أن يبدأ تيار الحركة الصليبية في وقت ضعفت دعائم هذه الخلافة . وفقد الخليفة العباسي سطوته وقوته بحيث لم يبق له سوى ظل شاحب من التفوذ الروحي بوصفه سليل البيت النبوي الكريم فضلا عن أنه خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام في حكم المسلمين . وهكذا تسترعى انتباه الباحث في تاريخ الحركة الصليبية - في الشرق الأدنى - ظاهرة واضحة ، هي أن الخلافة العباسية لم تنهض خلال تلك الحركة بدون رائد فعال في الدفاع عن الكيان الاسلامي الذي أخذ يهتز تحت ضربات الدخلاء الغربيين ، الذين ثبتوا اقدامهم في القليم الجزيرة بشمال العراق ، واقاموا لانفسهم مملكة مرهوية الجانب في بيت المقدس ، فضلا عن امارتين بالشام احدهما في انطاكية ، والاخرى في طرابلس . ومن تلك المراكز اخذوا ينشئون الحصون والمعاقل ويستولون على المدن والموالي ، ويكيفون الضربات للمسلمين في الجزيرة وشمال العراق حينما وفي الشام ومصر احيانا . بل لقد بلغت بهم الجرة حد الشروع في محاولة لهدم مقام الرسول عليه الصلاة والسلام في المدينة المنورة . كل ذلك والخليفة العباسي في حاضرتة يمتنع ويرى . . . ولا يحرك ساكنا ، أو بمعنى أدق لا يقوى على أن يحرك ! ساكنا .

على أن الأمانة التاريخية تتطلب منا عندما نشرع في تقويم دور الخلافة العباسية في الحركة الصليبية أن نلاحظ اعتبارين هامين . الاعتبار الأول هو . اننا اذا اخذنا بوجهة النظر القائلة بأن الحركة الصليبية لم تكن سوى رد فعل . الحركة الفتح العربية الاسلامية ، وحلقة بارزة في سلسلة الصراعات بين المسلمين والعالم المسيحي ، . وهي الصراعات التي بدأت بخروج المسلمين من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ونجاحهم في اقتطاع اجزاء ثمينة تعمر بها المسيحية وتعتبرها صفحات رئيسية في تاريخها وكيانها

### وتراثها ...

إذا أخذنا بوجه النظر هذه فعلى الان ننسى الدور الفعال الذي نهضت به الخلافة العباسية - منذ مولدها عند منتصف القرن الثامن للميلاد - في الجهاد . وليس هذا مجال الاقاضي في الغزوات التي دأب الخلفاء العباسيون الاوائل على القيام بها في قلب بلاد الروم ، والتي كانت في روحها اكبر واعظم من مجرد اغارات للسلب والسبي كما يحلو للبعض ان يصورها ، وانما كانت في المقام الاول فضلا في حركة الجهاد الكبرى التي بدأها المسلمون الاوائل التي استهدفت القضاء على دولة الروم ، بوصفها اكبر قوة مسيحية في الشرق الأدنى ملامسة لقاب العالم الاسلامي .

اما الاعتبار الثاني فهو انه من العسف ان نطالب الخلافة العباسية بمخالفة سنة الطبيعة والتاريخ ، وهي السنة التي بمقتضاها تمر الدول - في كل زمان ومكان - بمراحل هي اشبه ما تكون بمراحل حياة الفرد . فالدولة تنشأ مولودا ضعيفا ، تظل تقاوم العوامل المضادة التي تحيط بها عند مولدها حتى تتعرض وتتحول من بعد ضعف قوة ، ويجمع لها من اسباب الشباب والقوة ما يمكنها من اداء دورها على مسرح التاريخ . وهكذا حتى تستنفد طاقتها فيدب الضعف في جسمها وتتحول من بعد قوة ضعفا فتأخذ في الذبول تدريجيا حتى يتوقف قلبها عن العمل نتيجة لضرية قد تكون عابرة وقد تكون حقة ، ولكنها اقوى من ان تشملها وهي في سن الشيخوخة . وكما ان عجز الفرد في شيخوخته لا ينهي ان ينسبنا ما يكون قد قام به من جليل الاممال في قوته وشبابه ، هكذا فنحن حكمنا على الدولة العباسية وتقييم دورها في الحركة الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد علينا ان نتذكر ان تلك الخلافة كانت تمر عندئذ بدور الضعف والشيخوخة بعد ان ادت دورها في الجهاد كاملا على مسرح التاريخ ايام شبابها وقوتها ، بحيث غدا هذا الدور يشكل صفحة خالدة في تاريخ حركة الجهاد الاسلامي .

على أنه ليس معنى هذه المقدمة أن الخلافة العباسية وقفت موقفاً مبينياً تماماً من أحداث الصروب الصليبية ، وأنها أصمت أذنيها وغلقت عينيها عن كل ما كان يجري حولها وعلى مقربة منها من عدوان شنه الصليبيون الغربيون على المسلمين في الشرق الأدنى ٠٠٠ ليس هذا هو المقصود وليست هذه هي الحقيقة ٠ لقد تحركت الخلافة العباسية فعلاً في صورة أو أخرى ضد العدوان الصليبي ٠ ولكنها تحركت بالقدر وبالكيفية التي سمحت بهما ظروفها وإمكاناتها وطاقتها ٠ ولا يقلل من شأن هذا التحرك أنه لم يكن تلقائياً في بعض الأحيان ، و إنما جاء نتيجة لاستنجد المسلمين بها ربما تسد ثل بهم كارثة على أيدي الأعداء ، فلا يجدون أمامهم شيئاً يدمسكون به سوى الخليفة العباسي في بغداد ٠

وصلت الحملة الصليبية الأولى إلى الشام في أواخر سنة ١٠٩٧ م ( ٤٩١ هـ ) في وقت انتاب الضعف الخلفيتين العباسية في بغداد والفاطمية في القاهرة ، واشتدت الخصومة المذهبية بينهما ، وغدت بلاد الشام نفسها مسرحاً للصدام بين الجانبين مما أدى إلى تفككها وانتهاز بعض الممارين من الأتراك الفرصة للاستقلال بما تحت أيديهم من مدن وتكوين أمارات صغيرة لأنفسهم ، سادت فيما بينها بعض المنازعات والانقسامات ٠ أما القوة الكبرى التي كانت تهيمن على الخلافة العباسية ، وهي دولة الأتراك السلاجقة ، فقد تعرضت هي الأخرى للتفكك والانقسام ، وخاصة بعد وفاة السلطان ملكشاه سنة ١٠٩٢ ، مما زاد من حدة الخلافات بين أمراء السلاجقة بعضهم وبعض ٠ وفي هذا الجو المشحون بالانقسامات والخلافات العنصرية ، والمذهبية والسياسية ، لم يصعب على الصليبيين اقتحام بيت المقدس في صيف سنة ١٠٩٩ وقتل ما يزيد عن سبعين ألفاً من المسلمين لجأوا إلى المسجد الأقصى محتمين به من وحشية عدو متعطش للدماء (١) ٠

وفي وسط تلك المحنة التي حلت بالمسلمين في الشام لم يجدوا أمامهم

سوى الخلافة العباسية في بغداد يستصرخونها ويطلبون النجدة منها ، فاتجه قاضي دمشق زين الدين أبو سعد الهروى الى بغداد ليخبر الخليفة العباسي المستظهر بالله بفداحة الكارثة التى حلت بالمسلمين \* ولم يلبث ان اجتمع فى بغداد المستنفرون من اهل الشام \* وحضروا فى انديران ، وقطعوا شعورهم واستنابوا وبكوا ، وقام القاضى فى النيران وأورد كلاما أبكى الحاضرين (٢) \* ولكن الخليفة المستظهر بالله العباسى كان لا حول له ولا قوة ، يستظل بحماية بركياروق سلطان السلاجقة \* أما بركياروق نفسه فقد اكتفى عند وصول الصليبيين امام انطاكية بأن عهد الى تابعه كربوغا اتاكه الموصل بالخروج على رأس جيشه لانقاذ انطاكية من حصار الصليبيين ، ولكن كربوغا قام بحملة فاشدة انتهت بهزيمته امام انطاكية فى أواخر يونيو ١٠٩٨ ثم انسحابه عائدا من حيث أتى (٣) \*

على انه من الخطأ ان نتصور ان موقف الخليفة المستظهر بالله من تلك الأحداث كان سلبيا على طول الخط ، اذ من الثابت ان الخليفة أرسل الى السلطان بركياروق - الذى كان عندئذ فى نيسابور - يستغفره لحرب الفرنج \* وكان ذلك بمجرد سماعه الاخبار الأولى عن الكوارث التى أخذت تترى على المسلمين بالشام نتيجة للغزو الصليبي \* فمما وصل وفد الشام فى العزم التالى الى بغداد ، واستثار الرأى العام بشرح موقف المسلمين بالشام ، أرسل الخليفة مرة أخرى الى العسكر السلجوقى يخبره بخطورة الموقف (٤) والى هنا تكون الخلافة العباسية - فى نطاق إمكاناتها والظروف التى احاطت بها عندئذ - قد أدت واجبتها حيث أنها كانت محرومة من قوة ضاربة تخضع لها خضوعا مباشرا وتاتمر بأمرها اذ كانت مثل هذه القوة لا تتوافر الا للسلاجقة حماة الخلافة ، وقد ظهر ان سلاجقة فارس لم يولوا خطر الصليبيين ما يستحقه من اهتمام ، أما لانحلال أمرهم ، وأما لانشغال بركياروق بالحروب والخلافات الداخلية مع اقاربه من ابناء البيت السلجوقي \*

وكان من الطبيعي الا يقنع الصليبيون بمملكة أسسوها في بيت المقدس ،  
وامارتين في الرها وانطاكية ، وإنما ازداد شرهم في الأرض العربية بعد ما  
لمسوه من تفكك المسلمين في المنطقة وضعفهم \* هذا الى أن كل أمير كبير من  
الأمراء الذين تزعموا الحملة الصليبية الأولى أتى الى انشراق وهو يحلم باقامة  
امارة لنفسه في الشام \* ومن هؤلاء الأمراء كان الأمير ريموند الصنجيلي  
الذي ظل يدس بمرارة قاسية بعد أن نجح زملاؤه بلدوين اللبواني وبوهيموند  
النوروماني وجودفري البولوني في اقامة امارات لانفسهم في الرها وانطاكية  
وبيت المقدس بالترتيب ، في حين ظل هو بلا أرض \* وكان أن فكر ريموند  
الصنجيلي في اقامة امارة لنفسه حول مدينة طرابلس فاستولى على طرسوس  
شمالا وجبيل جنوبا وبقي أن يستولى على مدينة طرابلس نفسها لتكون مركزا  
لامارته : وإذا كان ريموند الصنجيلي قد مات سنة ١١٠٥ م فإن خلفاءه  
شيدوا الحصار على طرابلس ، وعندئذ اضطر صاحبها فخر الملك بن عمار  
الى السفر في ربيع سنة ١١٠٨ الى بغداد لطلب النجدة من الخليفة المستظهر  
العباسي والسلطان محمد السلجوقي ( ١١٠٤ - ١١١٧ م ) ( ٥ ) وتلقى رواية  
ابن الاثير عن رحلة ابن عمار الى بغداد ضوءا ساطعا على مدح تفكك المسلمين  
في المشرق عندئذ وضعف الخلافة العباسية وانهلال السلطنة السلجوقية ، اذ  
لم يجد ابن عمار من الطرفين سوى الكلمات المعسولة والسؤال « عن حالة وما  
يعانيه في مجاهدة الكفار ويقاسيه من ركوب الخطر في قتالهم !! » ( ٦ ) \*  
ولكنه لم يظفر بشيء من المعونة المنشودة مما جعله ينصرف عائدا الى امارته  
في اغسطس سنة ١١٠٨ يخفى حنين \* وما كاد ابن عمار يصل الى الشام حتى  
سمع بأن الفاطميين في مصر قد خطفوا طرابلس منه اثناء غيابه ، وان كانوا  
لم يستطيعوا حماية البلد فاستولى عليه الصليبيون في يوليو سنة  
١١٠٩ ( ٧ ) \*

ولم يستطع أهل الشام كلما حلت بهم كارثة على ايدي الصليبيين ان

يتناسوا الخليفة العباسي في بغداد والدور المعروف أن ينهض به لكشف تلك الغمة التي حلت بالمسلمين \* من ذلك أنه عندما أخذ الصليبيون يهددون دمشق ذاتها فأغاروا على غوطتها أكثر من مرة ، اضطرب بعض التجار من أهل الشام ، وعلى رأسهم الفقيه عبد الوهاب بن عبد الواحد الأشيرازي المعروف بابن الحنبلي ، إلى قصد بغداد سنة ١١٢٨ م يخبرون بمدى ما يتعرضون له من أخطار ، ويأن الفرنج وصلو إلى باب دمشق \* ويبدو أنهم لم يجدوا أثنا صاغية في بغداد ، الأمر الذي جعلهم يحطمون مذبذبات المساجد في بغداد ، ليستألفوا أنظار المسلمين ويستثيروا حماسهم وغيرةم الدينية \* ولم يجد الخليفة المسترشد العباسي وسيلة لارضائهم وتهديتهم سوى أن يعدهم بالاتصال بالسلطان السلجوقي ليخبره بما يتعرض له أهل دمشق (٨) .

ولا أدل على نظرة المسلمين في انشراق الأذى إلى الخلافة العباسية ، وتمسكهم بإهداب سلطانها الروحي ، من أنه حدث سنة ١١٣٠ ، أن دارت موقعة عند عين زربة بين إيلغازي بن الدانشمند صاحب ملطية من ناحية وبوهيموند الثاني صاحب انطاكية من ناحية أخرى \* وفي تلك الموقعة انتصر الأتراك وقتل بوهيموند الثاني ، فأسرع الأمير إيلغازي إلى حزن رأس بوهيموند وأرسالها إلى الخليفة العباسي في بغداد - ومعها هدايا كثيرة من الفيل والسلاح - ليثمنه بما حققه من انتصار على السنييين (٩) .

وكان أن مرت الخلافة العباسية بدور جديد من الصحو على عهد الخليفة المسترشد ( ١١١٨ - ١١٣٥ م / ٥١٢ - ٥٢٩ هـ ) الذي عرف بعزيمته والهمة والرغبة في استرداد ما كان لال بيته من هيبة ونفاد كلمة \* وقد استغل حالة الضيق التي حلت بالناس في بغداد ، من ارتفاع الأسعار ونقص الغلال وانتشار الفساد - ليقوم بعدة إصلاحات حييته في قلوب رعاياه ، وخاصة الفقهاء ورجال الدين الذين اكبروا فيه محاربه للفسق وتحريم الخمر وتتبعه المفسدين وحرصه على نشر العدل \* ثم أن الخليفة المسترشد عزم على أن يقود

الجيش بنفسه لمحاربة الخارجيين عليه ، وهذا امر لم يمكن للخلفاء العباسيين به عهد منذ امد بعيد . على ان قيام المسترشد بمحاربة ديبس بن صدقة سنة ٥١٧ / ١١٢٢ م ، واضطرار ديبس بعد ان حلت به الهزيمة الى الفرار الى البصرة ثم الى الشام ، جعل السلطان محمد السلاجوقي يتخوف من نوايا الخليفة وطموحه . ويبدو ان المسترشد كان مستعدا فعلا للدخول في معركة ضد السلاجقة لتحرير الخلافة العباسية من وصايتهم بدليل عنايته بأمر سنسور بغداد .

هذا الى ان المسترشد وقف موقفا حازما من شحنة بغداد يرشق الزكوى ، ففر هذا الى سيده السلطان محمود وشكا اليه وحذره جايب الخليفة وأعلمه ان نفسه قوية بعد ان قاد الجيش . واذا كان الموقف بين المسترشد والسلطان محمود قد انتهى بخضوع الخليفة بعد ان حلت به الهزيمة ، « واعتذر السلطان مما جرى ، وعفا عن اهل بغداد جميعهم (١٠) » سنة ١١٢٧ ، فان طموح المسترشد جعله يصطدم مرة اخرى بالسلطان محمود السلاجوقي ( ١١٢٤ - ١١٥٢ ) حتى دفع الخليفة ثمن طموحه اخيرا ، فوقع اسيرا في يد السلطان ثم انتهى الامر بقتله على ايدي بعض الباطنية سنة ١١٣٥ (١١) .

ومن الخطأ ان نتصور ان هذه الصعوبة التي مرت بها الخلافة العباسية في ذلك الدور قد انتهت بمقتل الخليفة المسترشد ، لان سياسة هذا الخليفة اثارت الامل في نفوس كثيرين ممن عطفوا على الخلافة وضاقوا ذرعا بقسطل المتسلطين عليها . ومن ناحية اخرى فانه في وسط الغمة التي احاطت بالمسلمين نتيجة الغزو الصليبي أخذ كثيرون في مختلف أنحاء العالم الاسلامي يتدبرون الاسباب والعلاج ، فرأى بعضهم ان من اسباب اختلاف امور المسلمين تدهور شأن الخلافة بدليل ان الاسلام حقق اعظم صفحات مجده في ظل الخلافة بالذات ، وان العلاج لمواجهة الأزمة الخطيرة التي يمر بها العالم الاسلامي ينبغي ان يبدأ بالنفخ في صورة الخلافة وحياء قوتها ومجدها واستعادة (م ٢٠ - تاريخ المسلمين)

هيتها ليتمسكن المسمعون في ظلها من مواجهة الخطر الفادح الذي  
يتهددهم .

وهكذا لم يستسلم الخلفاء بعد المسترشد ، فقام الخليفة الراشد (١١٣٥ بـ  
١١٣٦ ) بمنازلة السلطان محمود السلجوقي ، حتى انتهى الأمر بخلعه بعد  
قليل وقيام المقتضى لأمر الله بالخلافة ( ١١٣٦ - ١١٦٠ ) ، وبوفاة السلطان  
مسعود سنة ١١٥٢ ( ٥٤٧ هـ ) بدأ الأمل كبيرا أمام الخليفة في استرداد شيم  
من مكانته المفقودة ، لأن مسعود كان في حقيقة الأمر آخر سلاطين السلجقية  
الاقوياء ، مما جعل دولة السلجقية تترنح وترنح . واضحا بعد وفاته . وهكذا ما  
كأن الخليفة المقتضى لأمر الله يسمع بوفاة مسعود ، حتى طرد شحنة السلجوقية  
وأخذ داره ودور أصحاب السلطان السلجوقي وأستولى على كل ما لهم في  
بغداد ، وكل من عنده وديعة لأحد منهم أحضرها بالديوان . هذا الى انه  
جمع الرجال والعساكر وأكثر من جنده وأرسلهم للاستيلاء على سائر البلاد  
العراقية مثل الحلة واسط وغيرهما . بل لقد خرج الخليفة المقتضى بنفسه  
أيقوى جنده . ومن أجل التقرب الى الله وطلب رضائه وتأييده من ناحية ،  
والتقرب الى رعاياه والطمع في مزيد من تجاوبهم مع الخليفة من ناحية أخرى ،  
أمر الخليفة المقتضى لأمر الله بآراقة الخمر ومحاربة الفساد والنهي عن  
المنكر .

على انه اذا كانت الخلافة العباسية في صحتها الجديدة تريد ان تستعيد  
مجدها المفقود ، فانه كان عليها ان تجعل نفوذها عالميا كما كان في الماضي  
البعيد ، ومعنى هذا الا يقتنع الخليفة العباسي باستعادة مكانته في العراق  
فحسب ، بل كان يتحتم عليه ان يجعل نفوذه ملموسا محسوسا به في بقية انحاء  
العالم الاسلامي ، وخاصة ان الخلافة الفاطمية التي ظلت تتنازع العباسيين  
نفوذهم الروحي والسياسي امدا طويلا بدت في ذلك الدور - عند منتصف  
القرن الثاني عشر للميلاد ( السادس الهجري ) وقد انتابتها اعراض مرض



الموت \* وكان من الطبيعي أن يصرف الخلفاء العباسيون أنظارهم عن أقاليم فارس والشرق — حيث كان نفوذ السلجقة لا يزال قائما — وإن يوجهوا عنايتهم تجاه الشام ومصر حيث بدأ تمزق العالم الاسلامي واضحا جليا .

هذا بالإضافة الى ما كان يتميز على الخلافة العباسية في صحتها الجديدة من اظهار قدر من الاهتمام بالخطر الصليبي ليسو انخلفة في بغداد في صورة الزعامة العليا للمسلمين الذائفة عن سلامته وحقوقه ضد عدوان المعتدين \*

وشاءت الظروف عندئذ أن تدخل القوى الاسلامية في الشام مرحلة جديدة من تاريخها هي مرحلة الجبهة المتحدة في مواجهة الخطر الصليبي ، ذلك أن البرسقي حاكم الموصل من قبل السلطان السلجوقي استطاع أن يضم اليه حلب سنة ١١٢٥ م (١٢) وبذلك تمكن حاكم واحد من خكام المسلمين من أن يجمع في قبضته القوية بين هذين المركزين في شمال العراق وشمال الشام ، مما جاء اعلانا لقطع الصلة بين امارة الرها الصليبية من ناحية وبقية الجسد الصليبي ببلاد الشام من ناحية أخرى ، فضلا عما كان في ذلك من بداية عملية لتكتيل القوى الاسلامية في الشرق الأدنى \* وعند وفاة عز الدين مسعود بن البرسقي اتابك الموصل وحلب سنة ١١٢٧ م وقع اختيار سلطان السلجقة على عماد الدين زنكي ليلي اتابكية الموصل وحلب ، فاستولى على الموصل سنة ١١٢٧ ثم على حلب في العالم التالي (١٣) \* وقد واجه زنكي كثيرا من الصعاب لأنه في الوقت الذي اخذ يحارب الصليبيين ويعمل على توسيع نطاق الجبهة الاسلامية ، اذا به يفاجئ سنة ١١٢٣ بهجوم الخليفة المسترشد العباسي على الموصل من جهة وهجوم اتابك دمشق اسماعيل بن بوري على حماة والاستيلاء عليها في نفس السنة من جهة أخرى (١٤) على أن الموقف سرعان ما تبدل في صالح زنكي بعد أن فشل الخليفة المسترشد في الاستيلاء على الموصل الارتداد الى بغداد ، واضطراب الأحوال اتابكية دمشق نتيجة لسوء سياسة اسماعيل بن

بورى الذى لم يلبث ان قتل سنة ١١٣٥ م (١٥) : وهكذا تمكن زنكى فى السنوات التالية من التفرد للخطر الصليبي وانزال عدة ضربات قاسية بالصليبيين (١٦) حتى انتهى الامر بسقوط الرها فى قبضته سنة ١١٤٤ (١٧) . وعند مقتل زنكى سنة ١١٤٦ اسأف ابنه نور الدين محمود سياسته فى جهاد الصليبيين من ناحية وعلى توحيد قوى المسلمين من ناحية أخرى \* وهنا يبدو أن نور الدين محمود كان بعيد النظر ، فادرك أنه فى سياسته الواسعة المتعددة الاطراف ضد الصليبيين والقوى الاسلامية المناوئة للوحدة جميعا ... ادرك انه فى حاجة الى مساندة الخلافة العباسية ، ليضفى على شخصه وعلى سياسته وعلى ما يقوم به من أعمال صيغة شرعية \* ولذا أخذ نور الدين محمود يبتعد رويدا عن سياسة أبيه عماد الدين زنكى فى استعداد الخليفة العباسى من أجل استرضاء السلطان السلجوقي \* وخير ما يوضح هذا الاتجاه ما فعله نور الدين عندما أوقع بالامير ريموند دى بواتيه سماحب انطاكية فى موقعة انب سنة ١١٤٩ \* وكان ريموند هذا « عاتيا من حراسة الفرنج وعظيما من عظمائهم (١٨) » \* لذلك ما كان نور الدين محمود يقضى عليه وعلى جيشه فى موقعة انب المذكورة ، حتى اظهر المسلمون هزتهم العظيمة ، وعبر نور الدين عن هذه الفرحة بأن ار بوضع رأس ريموند وتراعه الايمن فى صندوق من الفضة وارسالها الى الخليفة العباسى فى بغداد (١٩) \* . . . . .

وكان من الطبيعي أن يزداد التقارب بين نور الدين والخليفة العباسى بعد وفاة السلطان مسعود سنة ١١٥٢ م ، وهو الذى يوصف عادة فى المصادر بأنه آخر سلاطين السلاجقة الاقوياء \* وكان ذلك فى الوقت الذى استمر نور الدين محمود ينتقل فى بلاد الشام من نجاح الى آخر ، فبالاضافة الى الضربات الموفقة التى استمر يكيدها للصليبيين ، نجح فى الاستيلاء على دمشق سنة ١١٥٤ م (٢٠) \* يبدو أن الخليفة العباسى العتقى لأبى نصر الله رأى فى نور الدين محمود القوة القاهرة على تخليص الخلافة العباسية نهائيا من خلاصة الفاطميين بالقاهرة ، وأنه بحكم ما حققه من قوة ونفوذ فى الشام بعد ان

يُجمع على قبضته القوية بين حلب ودمشق يستطع أن يجهز على الخلافة الفاطمية.

ويقصر هذا الاتجاه أن الخليفة العباسي المقتدى لأمر الله ما كان يُسمع بمقتل الخليفة الخافر الفاطمي سنة ١١٥٤ حتى يابى المقتدى - وزيره هبيرة - بإرسال عهد إلى نور الدين محمود ، يتولىته مصر وأعمالها والساحل ، ويصبح العهد المذكور تحف وهدايا ... هذا في الوقت الذي ما زالت الخلافة الفاطمية حية تزيق (٢١) !!

ثم كان أن تحدث غداة قطب الدين خونداتيك الموصل سنة ١١٧٠ - وهو أخو نور الدين محمود - أن أسرع نور الدين إلى الموصل ليستولى عليها في يناير سنة ١١٧١ ، وعندئذ ينادي الخليفة العباسي المستعصم بأمر الله إلى انتهاز الفرصة لتأكيد حسن علاقته بنور الدين ، فأرسل إليه - وهو على حصار الموصل - خبطة تكريماً له واعتزازاً بقدرة (٢٢) .

وفي تلك الاثناء كان التسابق على أشده ، بين نور الدين محمود من ناحية وعموري الأول ملك الصليبيين في بيب المقدس من ناحية أخرى حول الفوز بمصر (٢٣) ، حتى انتهى الأمر بفوز قوات نور الدين بقيادة شيركوه ، الذي خلع عليه المعاضد - آخر الخلفاء الفاطميين - خبطة الوزارة سنة ١١٦٩ م (٢٤) . ولم يلبث أن توفي شيركوه بعد شهرين ، فخلفه في منصب الوزارة ابن أخيه صلاح الدين (٢٥) . ولا شك في أن شيركوه ومن بعده صلاح الدين أحسا بحرج كبير بوصف كل واحد منهما وزيراً للخليفة الفاطمي الشيعي ، في الوقت الذي يعبر عن القوة الفعلية لسيادة نور الدين محمود السني الذي تربطه علاقات نامية بالخلافة العباسية في بغداد ، وبيعارة أخرى فقد كان لكل من شيركوه وابن أخيه صلاح الدين سيدان أحدهما سني والآخر شيعي . وكان صلاح الدين نفسه شافعي المذهب ، انشد وعمل منذ أن استبقت له الأمور في مصر على تدعيم المذهب السني بوجه عام والشافعي بوجه خاص

فى كافة أنحاء البلاد ، فاقام مدارس للشافعية ، وأحل قضاء الشافعية محل قضاء الشيعة . ذلك والخليفة المعاضد الفاطمى فى قصره مريض ولكنه حين يردق ، يسمع ويرى (٢٦) .

ومهما يقال من أن صلاح الدين ماثل مبيدة نور الدين عندما ألح عليه الأخير فى سرعة إسقاط الخلافة الفاطمية والدعوة فى مصر للخليفة العباسى ، فإن الانقلاب الحتمى تم أخيراً فى أول جمعة سنة ٥٦٧ هـ ( سنة ١١٧١ م ) عندما دعى فى القاهرة للخليفة العباسى المستنصر بأمر الله ، وبذلك حدث التحول من المذهب الشيعى الى المذهب السنى فى هبوب « ولم ينتج فيه حزن » على قوله المؤرخ ابن الأثير . ولم يلبث الخليفة المعاضد الفاطمى أن توفى بعد ذلك بثلاثة أيام يوم أن يسمع بزوال دولته وسقوط خلافته ، الذى منع صلاح الدين رجالة عن أنزعاجه بذلك الخبر أثناء مرضه « فإن عوفى فهو يعلم ، وإن توفى فلا ينبغي أن تلجعه بهذه العائنة قبل موته (٢٧) » .

وكان من الطبيعى أن تقام الاحتفالات فى بغداد تعبيراً عن الشعور الفرح بذلك النصر العظيم الذى تحقق للخلافة العباسية ، فزينت مدينة السلام أجمل زينة وخسريت فيها القباب - وهى أقواس النصر (٢٨) - ، وأنجز الضمراء - وعلى رأسهم سبط بن التعاوى - يهنئون الخليفة العباسى المستنصر بهذا النصر العالى الذى تحقق له (٢٩) . أما نور الدين محمود فقد أرسل البشارة الى الخليفة المستنصر على يد الشيخ شهاب الدين المظهر بن شرف الدين بن عسرون ، فخلع الخليفة على البشير ، ورد بإرسال الهدايا والخلع مع الخادم عناد الدين صندل الى كل من نور الدين وصلاح الدين . وفى الخلعة الخاصة بنور الدين محمود طوى فيه ألف دينار ، فضلاً عن سيفين لنور الدين ، أحدهما خاص بقلده حكم الشام والأخر بقلده حكم مصر ، على أن يكون صلاح الدين نائبه فى مصر ، ولكل منهما الأعلام والرايات المسودة شعار العباسيين (٣٠) .

ونهما يكن من أمن ، فانه باستيلاء قوات نور الدين محمود على مصر ، امتدت الجبهة الاسلامية المتحدة من الفرات الى النيل ، وغدا نور الدين يجمع في قبضته القوة بين الموصل وحلب ودمشق والقاهرة ، وهو وضع لم يرغب عنه الصليبيون - وخاصة في بيت المقدس - مما ان بنجاح معركة الجهاد وفي تلك المعركة ظهر جليا ان الخلافة العباسية لا تستطيع ان تقوم بدور جدى فعال لمساعدة نور الدين والمسلمين في مواجهة الخطر الصليبي ، كما بدا جليا ان نور الدين محمود كان في غير حاجة الى اية مساعدة خارجية قد تكون على حساب سيادته واستقلاله ، وربما افقته بعض المكاسب الضخمة التي حققها . ولذا نجد الطرفين - الخليفة العباسي من ناحية ونور الدين مجمل من ناحية اخرى - يكتفيان بالاجمال المتبادلة بينهما تعبيرا عما يسود العلاقة فيما بينهما من ود وصفاء . من ذلك ان نور الدين كثيرا ما حرص على ارسال جانب من الغنائم التي يفتنهما من الصليبيين الى الخليفة في بغداد ، بل ربما ارسل اليه بعضا من رؤوس قتلى الفرنج وسلامهم . ولما تم اصلاح الدين اسقاط الخلافة الفاطمية في مصر والدعوة للخليفة العباسي ، ارسل صلاح الدين الى مريد نور الدين بعض ما استولى عليه في قصور الخلافة بالقاهرة من اموال وتحف ، فبادر نور الدين بالارسال جانب منها هدية للخليفة العباسي في بغداد ، حيث اجتشد الناس للفرجة عليها (٣١) .

ثم كان ان توفي نور الدين بدمشق سنة ١١٧٤ قبل ان ينلج الموقعا بينه وبين صلاح الدين الذي كانت له اطماعه الخاصة في مصر (٣٢) . ومن ثم عالج مبادئ الخلاف بين امراء نور الدين في دمشق وحلب ، في الوقت الذي كان ابنه الصالح اسماعيل ضيقا صغيرا في الحادية عشر من عمره . وما كاد صلاح الدين يتلقى دعوة من امراء دمشق بالحضور الى الشام ، حتى باشر بالانهاض ، ونجح بعد جهد كبير في اعادة توحيد الجبهة الاسلامية المتكدة ، فغفيرا نفسه وريث سيرة نور الدين محمود لا في ممتلكاته الواسعة في الشام ومصر لمصر ، بل ايضا في سياسته الخاصة بالجهاد ضد الصليبيين . ولهما

يكن صلاح الدين متظاهراً في تلك المرحلة بأنه إنما أتى من مصر لرعاية حقوق الصالح اسماعيل ، فإن الحقيقة الثابتة هي أن صلاح الدين كانت له آماله ومطامحه الخاصة ، التي ظهرت بعملا قبل وفاة سيده نور الدين. (٣٣) \*

وبهنا في موضوعنا بالنسبة لسياسة صلاح الدين أن الخلافة بينه وبين الخلافة العباسية ازدادت رتوخاً وثباتاً ، بحيث فاقت بكثير ما كان هناك بين سيده نور الدين محمود والخلافة العباسية في بغداد . وليس من الصعب علينا تفسير هذه الظاهرة تفسيراً تاريخياً في ضوء المصالح المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى . فيصرف النظر عن مذهب صلاح الدين المثنى ولوائه - هو وأهل بيته - ولاءاً روحياً للخليفة العباسي ، يجب أن نضيف أن صلاح الدين عندما خرج من مصر سنة ١١٧٤م ( ٧٥٠ هـ ) ليطوى تحت نفوذه ممتلكات نور الدين محمود بالشام ، إنما كان يحس في قرارة نفسه أنه يقوم بعمل غير شرعي ، لأن نور الدين له ابنه الصالح اسماعيل الذي من حقه وحده أن يرث أباه في ملكه العريض لا في الشام فحسب بل في مصر أيضاً . هذا بالإضافة إلى أن البيت الزنكي الموصل ممثلاً في سيده نور الدين غازي بن زنكي - وهو أخو نور الدين محمود - عز عليهم أن ينتزع صلاح الدين - وهو أحد اتباع - ملكه مصر والشام - ولا عبرة بما يمكن أن يقال من أن صلاح الدين إنما فعل ذلك من أجل جمع شمل المسلمين تمهيداً لحركة الجهاد الكبرى التي كان يعززم القيام بها عند الصليبيين ، وأنه أعلنها في صراحة عند خروجه إلى الشام سنة ١١٧٤ هـ . أنا لا تؤثر للإسلام وأهله إلا ما جمع شملهم وألف كلمتهم (٣٤) ، إذ كان من الممكن أن يعمل صلاح الدين على جمع شمل المسلمين في مصر والشام ولكن لحساب أصحابه الشرعيين من النوريين والزنكيين . وتحت تأثير هذا الاحساس كان لابد لإصلاح الدين من دعامة يرتكز إليها حكمه وتضفي عليه وعلى بولته مسحة شرعية . وهل هناك دعامة من هذا النوع أفضل من رضاء الخليفة العباسي عنه وتأثيره له

ومباركته لكل خطوة من خطواته ؟

يضاف الى هذا ان الخلافة الفاطمية سقطت فعلا سنة ١١٧١ م على يد صلاح الدين ولكنها خلفت وراءها ديولا لا يسئلهان فيها .. وليس من السهل ان نتصور الجهود الضخمة التي بذلها الخلفاء الفاطميون في مصر - وخاصة في عصرهم الاول - من اجل الدعاية لذهبهم ونشره ، وقد انتهى اثرها فجأة في البلاد لجريد ان صلاح الدين امر بالدعاء للخليفة العباسي في مساجد القاهرة ، ويثبت الواقع انه رغم كل ما قام به صلاح الدين من محو وازالة المذهب الباطني الشيعي في مصر ، ورغم كل ما قام به من جهود في اضطهاد اتباع ذلك المذهب وتتبع آثارهم ، ورغم حرصه الشديد على اعلام المذهب السني عن طريق المدارس التي اشأها ، والفقهاء الذين استعان بهم ... رغم كل ذلك فقد بقي المذهب الشيعي في مصر له انصاره واتباعه الذين لجأوا الى الثورة والعمل جهرا حيناً ، والى التستر والعمل سرا أحيانا مما سبب انزعاجا لصلاح الدين وخلفائه بين قبيلة وأخرى \* بل لقد بقي ظل من التشيع في مصر واضح الأثر حتى عصر سلاطين المماليك ، مما سبب مشاهدات واضحة بين السنة والشيعة طوال ذلك العصر (٣٥) . وقد أحس صلاح الدين بخطر الشيعة على كيانه بعد ان تعرض لعدة مؤامرات من جانبهم في مصر ، فضلا عن المؤامرات التي دبرها الباطنية لقتله بالشم (٣٦) وازاء هذا القطر الذي هدد صلاح الدين من جانب الشيعة ، يجد نفسه مضطرا للارتقاء بين أحضان الخلافة العباسية لما للطرفين من مصلحة واحدة ضد عدو مشترك .

هذا عن جانب صلاح الدين ، أما عن جانب الخلافة العباسية ، فانها لم تنس ان الخلافة الفاطمية في القاهرة نخرت على أيدي صلاح الدين . ولا شك في أن الخلافة العباسية في بغداد نظرت بعين الرضا والارتياح الى الجهود الكبيرة التي بذلها صلاح الدين في استئصال جذور الشيع من مصر وتوطيد دعائم المذهب السني . ومن ناحية أخرى فإن الخلافة العباسية في صحتها كانت عتيقا في المقام الاول ان يكون لها في مصر واليهام رجل قوي يسير لها

بالتبعية للروحانية على الأقل ، ويجعلها موضع تقديره ، ويذكرها بالاحترام في كل خطوة من خطواته ، ويدعو لها على منابر المساجد في بلاده ... ولا يهم بعد ذلك أن كان هذا الرجل صاحب حق شرعي في الحكم أو لم يكن ، فإذا لم يكن له حق شرعي في الحكم فليُضف عليه خليفة رسول الله ( ص ) في حكم المسلمين ما يفتقده من شرعية .

وهكذا اتفقت الأمراء واشتركت المصالح وتوحدت الغايات ، فما كان صلاح الدين ينتصر على خصومة الزنكيين عند قرون حماء سنة ١١٧٥ ، يوكشف النقاب عن حقيقة موقفه بقطع الخطبة للمصالح إسماعيل بن نور الدين ، وإزالة اسمه من السكة والتقلب بلقب « ملك مصر والشام » ، حتى يبادر بالخليفة المستنصر بالله العباسي في بغداد إلى إقرار الوضع الجديد لصالح الدين وأرسل إليه الخلع فوصلته وهو بحماه (٣٧) .

وفي تلك المرحلة لم يغفل صلاح الدين أمر المصليبيين ، وإنما كان يعمل بإحدى يديه في إعادة توحيد الجبهة الإسلامية ، ويلوح باليد الأخرى للمصليبيين حتى لا يعتمدون في طغيانهم وعدوانهم . وقد حدث سنة ١١٧٩ أن نجح صلاح الدين في أنزال عدة ضربات قاسية بالمصليبيين ، توجهها بالاستيلاء على حصن جبر بنات يعقوب ثم تخريبه وإحراقه (٣٨) ، وعندها أسرع صلاح الدين بالكتابة إلى الخليفة العباسي مبشرا ، بأمر الخليفة بإعلان الإفراج في بغداد ، وضرب البوقات والنجائب على أبواب الأمراء (٣٩) .

ثم حدث سنة ١١٨٣ م ( ٥٧٧ هـ ) أن توفي الملك الصالح إسماعيل بن نور الدين محمود ، فبادر صلاح الدين بالكتابة إلى الخليفة العباسي يستأذنه في الاستيلاء على حلب حتى تكون سيطرته عليها رسمية وقلمية ، وأوجبه في تلك الرسالة بأن جماعة الاتيكة يسعون إلى تفريق الكلمة ، وأنهم يستنهضون الفرنج لقتال المسلمين ويستعينون عليهم بإسماعيلية (٤٠) .

وهكذا انتهى صلاح الدين عن إعادة توحيد الجبهة الامتلامية



سنة ١١٨٦ بعد أن استولئ على حلب سنة ١١٨٢ تم دخلت الموصل تحت طاعته  
سنة ١١٨٦ ، وبذلك غدا في وسعة « أن يتصرف بكلية الى الفرنج » .

وفي مرحلة الجهاد الكبرى ضد الصليبيين حرص صلاح الدين على أن  
يحفظ بعلاقاته القوية مع الخلافة العباسية في بغداد حتى تبدو للصيغة الدينية  
لحرويه واضحة جلية ، ويظهر أمام المسلمين كافة في صورة المجاهد الذي  
يحظى بمطع الخلافة ورضائها . ولا يخفى علينا أن الجيش الذي دخل به  
صلاح الدين حرويه الطويله ضد الصليبيين كان يتألف من عناصر شتى من  
عرب وكراد وتركمان وأتراك ، بعضهم من الجزيرة والبعض الآخر من المناطق  
إلإقية شمالي الشام وشرقي آسيا الصغرى ، وفريق ثالث من مصر ، فضلا  
عن أهل الشام . وهذه الجماعات المتباينة في الجنس واللغة واللهجة وطبيعة  
بيئة بلادها ، لم يربط بين أترادها سوى رباط الدين ولم يؤلف بين قلوبها  
سوى الرغبة في الجهاد في سبيل الله . وإذا كان الدين هو العامل القوي  
ضم صفوف الفئات المتباينة التي تألف منها جيش صلاح الدين ، فلاقل من أن  
يعرض صلاح الدين على أبرز الطابع الديني في حركته وذلك عن عدة طرق  
أبرزها إظهار الخليفة العباسي دائما في الصورة بوجهه أمير المؤمنين  
وخليفة الرسول (ص) في حكم المسلمين . وهناك أكثر من إشارة في  
المصادر المعاصرة إلى أن عسكر صلاح الدين أبدوا تدمرهم أكثر من مرة عندما  
طال بهم الأمر واشتدت بهم الرغبة في العودة إلى ديارهم ، مما أجنط صلاح  
الدين أحيانا إلى اتخاذ ببولوك معين وتسامة العسكر وتطأهم بالخلافة (٤١) ،  
وفي تلك الظروف لم يكن أمام صلاح الدين سوى تقوية روابطه بالخلافة  
العباسية في بغداد ليستمس منها العون الروحي والأدبي والمعنوي ،  
لا أكثر .

وتحوي رسائل العماد الاصفهاني مجموعة طيبة من المكاتبات المتبادلة  
بين صلاح الدين من ناحية ، والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى ،

وكلها تشهد على حرص صلاح الدين على استرضاء الخلفاء والتمسح باعتابها .  
من ذلك ان صلاح ما كاد يتم له استرداد بيت المقدس من الصليبيين سنة ١١٨٧ .  
( ٥٨٣ هـ ) حتى يادر بانفاذ رسالة إليشيري من إنشاء العماد الى الخليفة  
العباسي الناصر لدين الله ، وحمل الرسالة ضياء الدين الشهر زورى ، وجاء  
فيها :

« وقال المحراب لاهله مرحبا واهلا ، وشمل جماعة المسلمين من  
اقامة الجمعة والجماعة ما جمع به للاسلام فيه شملا . ورفعت الاعلام العباسية  
على منبره ، فاخذت من يده اوفى نصيب ، وتلت بالمنة عذبا ( نصر من  
الله وفتح قريب ) ( ٤٢ ) »

ومن ناحية اخرى فان الخلافة العباسية لم تكن فى ذلك الدور اقل تلهفا  
على احتضان صلاح الدين ولحرص على حسن العلاقة معه ، طالما انه يعمل  
باسم الخلافة ، وطالما كان للخلافة نصيب من الامجاد التى يعقدها للاسلام .  
ولا ابل على هذا الشعور من انه عندما حاول بعض الوشاة الايقاع بين  
الخليفة العباسي الملقب بالناصر ( ٥٧٥ - ٦٢٢ هـ - ١١٨٠ - ١٢٢٥ م )  
وصلاح الدين الملقب بالناصر ايضا ، لم يستطع الخليفة على تلك الوشاية  
صبرا ، واشفق على العلاقة بينه وبين صلاح الدين ان يتطرق اليها الفتور  
فتخسر الخلافة من وراء ذلك شيئا كثيرا . لذلك ما كاد الخليفة العباسي  
يسمع الوشاة بعد حطين - يرددون امامه عن صلاح الدين « هذا يزعم انه  
يلقب الدولة ويقلب المنزلة ، وانه ينعت بالملك الناصر . نعت الامام الناصر ،  
ويدل بما له من القوة والساكن » . حتى اسره الخليفة بارسال تاج الدين  
- اخي العماد الكاتب - الى صلاح الدين يعتب عليه ما ظنه بدر منه . ولكن  
صلاح الدين بادر باظهار الحقيقة ، وتبرئة نفسه ، وتاكيد ولأنه للخليفة  
العباسي ، واكرام رسله . ويدنو ان صلاح الدين بالغ عندئذ فى التذلل  
للخليفة العباسي لدرجة امتثارت بعض كبار اعدائه ، فاجتمعوا به وقالوا له  
« وقد نسيك الحق الى البطلان . ووميك بالليثان ، وتبحث طاعتك بغين العصيان .

فكيف خفت وما عفت ، والفت ، وما انفت ٥٠٠ : ٥٠١ « فرد صلاح الدين عليهم قائلا  
« تذللوا للديوان العزيز تعزز به ادين ، وتوصلنى الى مرضاته توصل بالله فيه  
استعين ، فتواضعى ترفع ، وتخضعى تؤزح ، وحبل حبى متين ، - ومكان قريى  
مكين ٥٠٠ » (٤٣) .

وتوضح لنا هذه الوراقمة بالذات مدى حرص الطرفين على استمرار  
حسن العلاقات بينهما .

وفى سنة ٥٨٥ هـ ( ١١٨٩ م ) ارسل الخليفة الناصر لـدين الله العباسى  
رسولا من قبله الى صلاح الدين « بشر بأن امير المؤمنين قوض ولاية عهده الى  
ولده عده الدين ابي نصر محمد من بعده ٥٠٠ » وامر بأن يخطب له بمصر  
والشام وجميع بلاد الاسلام ٥٠٠ « وقد اكرم صلاح الدين رسول الخليفة  
الكراما زائدا ، ورد على الخليفة معلنا طاعته معبرا عن ولائه ، كما ارسل الى  
الخليفة صحبة الرسول الذى حمل رسالته « الهدايا والتحف والطرف والسنايا ،  
لواسارى الفرنج الفوارس ، وعنايها : الكوامل الخافض ، وتاج ملكهم الصليب ،  
والصليب والملبوس والطينة (٤٤) » .

وفى خلال مرحلة الجهاد ضد الصليبيين ، حرص صلاح الدين على أن  
يرسل بين حين وآخر تقريرا الى الخليفة العباسى فى بغداد ، يتضمن الموقف  
بينه وبين الصليبيين ، وما استولى عليه من بلاد وما بقى بأيديهم من مدن  
وحصون . ومن ذلك ما ارسله صلاح الدين الى الخليفة سنة ٥٨٥ هـ  
( ١١٨٩ م ) من انشاء العماد يقول : « وقد تقسمت بخدمة الخاتم بما قدمه من  
امثال المثل ٥٠٠ وحدث الحذب على اقامة سنن الجهاد وفروضة ٥٠٠ » ويدل  
بايدى الايد ما بقى مع الفرنج من معازل ، ويذوق بحر المجر انجرار ما تخلف  
من سلاحات الساحل . فلم يبق به من المدن المنيعة الاصور وطرابلس ، ومعالم  
الكفر بهما فى هذه السنة المحسنة بعون الله تبارك . « وما انطاكية فهي بالمعراء  
منبوذة ، وعند الالتجاء اليها مأخوذة ، فانها قد نقصت من اطرافها ودخل

عليها من اكثافها ٠٠٠ « (٤٥) .

ثم كان أن رأى الخليفة الناصر العباسي أن يسهم في معركة الجهاد ضد الصليبيين بالشام بأسلوب أكثر ايجابية وجدية ، ولكن - كما سبق أن ذكرنا - كانت احوال الخلافة عندئذ تحد من امكانياتها المادية ، وتحول دون قيامها بما كانت تتوقى اليه من النهوض بدور فعال في مساعدة صلاح الدين ومن ذلك أن الخليفة الناصر لدين الله أرسل سنة ٥٨٦ هـ ( ١١٩٠ م ) رسولا الى صلاح الدين بالشام «وصل ومعه حملان من اللفظ الطيار ، وحملان من القنا الخطي الخطار ، وتوقيع بعشرين ألف دينسار . تقترض على الديوان العزيز من التجار ، وخمسة من الزرايين النفاطين المتقنين صناعة الاحراق بالنار ٠٠٠» (٤٦) ، ومن الواضح أن هذه المعونة كانت أقصى ما يمكن أن تسمح به الامكانيات المادية للخليفة العباسي للمشاركة في معركة الجهاد ، حتى أنه لم يجد في خزائنه ما يقدمه من مال فأراد أن يقترض له من التجار مبلغ عشرين ألف دينار يقدمها لخدمة قضية الجهاد ضد الصليبيين . وكان أن قبل صلاح الدين هذه المعونة من نط وقنا وزراقية بالننط ٠٠٠ ما عدا المال فإنه اعتذر عن قبوله عن طريق القرض ، وأرسل الى الخليفة الناصر شاكرًا له حسن صنيعه ، وقال « كل ما معى من نعمة أمير المؤمنين وعارفته . ولقد نعتنى ما شملنى من عاطفته ، ولعل الله يوفقنى للقيام بالقرض ، ويغنينى عن الالتزام بالقرض ٠٠٠ » (٤٧) .

ومن الثابت أن تيار النصر الذى صاحب صلاح الدين منذ بداية تفرغه لحركة الجهاد سنة ١١٨٦ ، هذا التيار أخذ يتحول في غير صالحه منذ أن خرج الصليبيون من صور بزعامة ملكهم جاي لوزجنان لحصار عكا في صيف سنة ١١٨٩ . وازداد الحظ تحولًا عن صلاح بوصول جيوش الحملة الصليبية الثالثة الى الشام بعد ذلك بقليل ( سنة ١١٩١ م ) مما حكن الصليبيين من احكام حصارهم حول عكا ، وخاصة بعد ان نجحوا في اقامة ثلاثة أبراج

خشبية ضخمة زحفوا بها الى سور عكا للاحتماء داخلها ونقب السور . وكانت فرحة المسلمين عظيمة عندما تجحوا في احراق الابراج الخشبية . وعسبر صلاح الدين عن فرحته بارسال بشارة الى الخليفة العباسي في بغداد يخبره كيف « كانت تلك النار على الكفر ضراما ، وعلى الاسلام بردا وسلاما » (٤٨) .

على ان عكا لم تلبث ان سقطت في ايدي الصليبيين الذين شرعوا في صيف سنة ١١٩١ في الزحف منها جنوبا بزعامة ريتشارد قلب الاسد ملك انجلترا لاسترداد شاطئ فلسطين ، فضلا عن مدينة بيت المقدس (٤٦) . وفي تلك الظروف الحرجة ظل صلاح الدين يرسل تقاريره اولا باول الى الخليفة العباسي ببغداد ، يخبره بمطاردة قواته للصليبيين اثناء زحفهم جنوبا ، وكلما وجدوا قسمة ضايقناهم ٠٠٠ » (٥٠) ، ثم كتب صلاح الدين الى الخليفة الناصر لدين الله العباسي مرة اخرى يطمنئه على حالة ، ويقول ان « حانة في حراطة اهل الكفر مستمر ٠٠٠ والحرب سجال وللإسلام في مضمار الظفر مجال » وقد تجاوزت القصة عن حد الانتهاء ، وكلما شارفت القضية الانتهاء عادت الى الابتداء . والحادثة متصلة والواقعة مستقبلة ٠٠٠ ، وفي تلك الرسالة ابلغ صلاح الدين الخليفة العباسي فشل الصليبيين بزعامة ريتشارد في الوصول الى القدس وارتدادهم عنها سنة ٥٨٨ هـ ( ١١٩٢ م ) (٥١) .

واخيرا اضطر صلاح الدين الى حقا حبلج الرملة مع الصليبيين سنة ٥٨٨ هـ (١١٩٢م) فارسل الى اخليفة الناصر لدين الله العباسي يبرر له ذلك الصلح ، ويوضح الاسباب التي دفعت اليه ويطمئنه الى ان الصلح المتكور جاء في صالح المسلمين ٠٠٠ واستمرت المهانة على ما اعز للإسلام انوف ، واذل من الكفر الرقباب ، ورجع وانجح من اهل الايمان الآراء والأراپ . بعد ان نزلوا عن البلاد والمعازل التي تملكوها ، وبعدوا الطريق التي سلكوها ٠٠٠ وسلموا عسقلان وغزة والداروم وبيئى ولد وثل الصافية، وغير ذلك من الاعمال والاماكن الواقعة . واقتنعوا بيافا وعكا وصور واستقبلوا من تطاولهم وقدرتهم

العجز والقصور ٠٠٠ وهبنا بعد الاعتزاز ٠٠٠ وأن في إطفاء هذه الجمرة وقد وقبت سكنونا عاما وأمنا تاما وتفريقا لجمع الكفار ٠٠٠ فهي سلم انكى من الحرب فيهم ، وإنما تقصيصهم من هذه الديار بل تنفيهم. ٠٠٠ (٥٢) »

وأخيرا توفي صلاح الدين سنة ١١٩٣م (٥٨٩هـ) ، ولكن بعد أن وضع أساس دولة كبيرة لها سياستها الثابتة التي كان أبرز أركانها جهاد الصليبيين من ناحية والولاء والطاعة للخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى . ومهما يقال عن انقسام البيت الأيوبي على نفسه بعد وفاة عاهله ومؤسسه صلاح الدين وعما دار بين أبناء هذا البيت من منازعات وحروب على مصرح الشام ومصر استمرت في صورة أو أخرى منذ وفاة صلاح الدين حتى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد ، فإن المبدأ الذي لم يختلف حوله الثنسان من بنى أيوب كان مبدأ الحرص على اظهار الولاء للخليفة العباسي في بغداد .

وهكذا ما كاد الأفضل بن صلاح الدين يخلف أباه في السلطنة وتصبح له السلطة العليا في كافة أنحاء الدولة الأيوبية . حتى بدأ بإرسال ضياع الدين القاسم بن الشهر زوري سفيراً إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله يحمل له رسالة تعبر عن إخلاصة وولائه ، ويصحبته عدة صلاح الدين - سيفه ودرعه وحصانه - فضلاً عن بعض التحف والهدايا ، وذلك بعد أن زود نقش الدينار والدرهم بسمي أمير المؤمنين ورؤى عهده عدة الدين . وقد جاء في رسالة الأفضل إلى الخليفة العباسي ما نصه : « ولئن حضى الوالد على طاعة امامه ، فالممالك أولاده ، وأخوه في مقامه والامر في كل مكان بالامن والسكون جار على نظامه ٠٠٠ »

وليس هناك من شك في أن حركة الجهاد ضد الصليبيين فترت بعد وفاة صلاح الدين ، ولكننا نسمع ذلك نلمس بين ثنايا الكتابات المعاصرة اهتمام سلاطين بنى أيوب وملوكهم بتتبع أخبار العرب بين المسلمين والصليبيين أولاً

جائلا - ومن ناحية أخرى ، فقد حرص سلاطين بني أيوب وحكومتهم على إطلاق  
الخلافة أولا بأول على ما كان يهود بينهم وبين الصليبيين من معارك . وقد  
حدث سنة ١٢٠٣ م ( ٥٩٩ هـ ) أن أرسل الخليفة إلى العادل وأولاده الخلع  
وسر أوقالت الفتوة قابسوها في رمضان من تلك السنة ( ٥٩٤ ) ، وفي سنة ١٢٠٧ م  
( ٦٠٢ هـ ) قام السلطان العادل بعملة على المارة طرابلس الصليبية ، فنزل  
حصن الكراد وأسر من رجاله خمسمائة ، واستولى على برج أعزاز . وعاد  
حصن القليعات شمالي عرقه - وبعد أن حقق العادل هذه الانتصارات يأس  
بالكفلية إلى الخليفة العباسي أنناصر لدين الله ميسرا ، يحمل البشارة إليه  
بقاضي الخسرك ( ٥٥٥ هـ ) وفي العام التالي أرسل العادل الأيوبي استاذ داره  
رسولا إلى الخليفة العباسي ، فعاد الرسول وصحبته رسول الخليفة يحمل  
الخلع والتقليد للسلطان وأولاده ، فضلا عن وزيره صفى الدين بن شكر .  
وقد بلغ من احتفاء السلطان العادل برسول الخليفة أن وضع منبرا بدمشق أقبل  
منه الوزير أين تشكر التقليد على الناس ( ٥٦٠ ) ولا أدل على العلاقة الوطنية  
بين السلطان العادل الأيوبي من ناحية والخليفة العباسي أنناصر لدين الله من  
ناحية أخرى من أن الاخبار ما كانت تصل إلى بغداد بوفاء العادل سنة ١٢١٨ م  
( ٦١٥ هـ ) حتى أعلن الحداد في عاصمة الخلافة ، وفردى في بغداد بأن عز إبراهيم  
بالصلاة عليه فليحضر إلى جامع القصر حيث صلى عليه صلاة الغائب ، كما  
أمر أئمة المساجد بالصلاة عليه فقاموا بذلك بعد صلاة الجمعة ( ٥٧٠ ) .

وما يقال عن حسن العلاقات بين الخليفة العباسي من ناحية والفضل بن  
صلاح الدين والعادل أخوه من ناحية أخرى يمكن تطبيقه عما كان هناك من  
حسن علاقات بين الخلافة في بغداد وبيعة أبناء البيت الأيوبي . . . من ذلك  
ما تشير إليه المصادر المعاصرة من اشارات تلقى انصواء علي ما كان بين  
الخليفة الناصر لدين الله العباسي والمملك الظاهر غازي بن صلاح الدين يوسف  
صاحب حلب وشمال الشام ، فقد تبادل الطرفان المراسلات والهدايا مسبلة  
١٢٠٥ م ( ٦٠٢ هـ ) وعندما أرسل الخليفة الناصر العباسي إلى الملك الظاهر  
( م ٣١ - تاريخ الاسلام )

غازي يطلب منه شراء أسلحة لحسابه يشتد بها قلاع خوزستان ، أرسل  
الظاهر إلى الخليفة الأسلحة المطلوبة ورفض أن يتقاضى ثمنها (٥٨) .

ثم حدث سنة ١٢١٨ م ( ٦١٥ هـ ) أن دعت شواطئ مصر الشمالية  
الحملة الصليبية الخامسة بزعامة حناى برين ملك مملكة بيت المقدس  
الصليبية فى عكا . وكان أن استولى الصليبيون على دمياط واخذوا يزعجون  
بمذام النيل فى داخلية البلاد ، فى الوقت الذى تولى السلطان العادل ،  
وعندما بلغت هذه الاخبار الخليفة الناصر لدين الله العباسى فى بغداد ، بادر  
بإرسال الرسل والرسائل إلى حاكم الشام يطلب منهم الامراع بنجدة الملك  
الكامل - ابن العادل - فى مصر (٥٩) .

وفى ذلك السور كان الخطر المغولى قد وصل إلى أطراف العالم الاسلامى  
من ناحية الشرق ، واشتد القتال بين المغول والخوارزمية ، فقتل علاء الدين  
محمد وحلت الهزيمة بآبته جلال الدين الذى فر إلى الهند . ولم يلبث أن عاد  
خوارزم شاه جلال الدين فتكبر على من الهذ سنة ١٢٢٥ م ( ٦٢٢ هـ ) ليستعيد  
بلادهم وينتقم ممن مهدوا لوقوع الكارثة التى حلت بآبته علاء الدين محمد على  
أيدي المغول . وكان أن وصل جلال الدين إلى دقوق وأخذ أهلها بالسيف بعد  
أن اقتضاها عنده ، ثم اتصل بالمعظم عيسى بن العادل - صاحب دمشق -  
وسعى - كما كان بينهما من خلافتين - وطلب منه الحضور على رأس جيشه  
لمشاركته فى النزاع على بغداد والقضاء على الخليفة العباسى الذى اتهمه  
بأنه كان السبب فى مجيء المغول إلى بلاد الاسلام . ولكن المعظم عيسى رفض  
الاشتراك فى أى عمل ضد الخليفة العباسى ، ورد على جلال الدين يقول له  
« أنا معك على كل أحد الا الخليفة فإنه أمام المسلمين (٦٠) » .

وإذا كان الموقف قد انتهى بمقتل جلال الدين على أيدي المغول ، فإن  
جيوش المغول لم ثابت أن دخلت العراق سنة ٦٢٤ هـ ( ١٢٢٦ م ) وظلت تحفرها  
حتى بلغت مدينة سامراء . وأزاء ذلك الخطر أعلن الخليفة العباسى المستنصر  
بألله الجهاد ، وجمع مجلسا من العلماء افتوا بأن الغزو فى سبيل الله أفضل



من الحج الى بيت الله \* ويفضل هذه الروح تمكن المسلمون من انزال الهزيمة بالمغول عندتكريت ، وإن كان هؤلاء قد عاودوا الكرة في العام التالي (١٢٣٧م/ ٦٣٥هـ) فانتقموا من المسلمين وهزمهم في الخانقين (٦١) \* وفيها في هذه الأحداث أنه رغم صعوبة أحوال الأيوبيين في عصر والشام عتيق ، فإن السلطان الكامل الأيوبي بأمر سنة ١٢٣٧ بإرسال نجدة الى الخليفة المستنصر بالله العباسي قدرها البعض بعشرة آلاف جندي (٦١) \* ويدل هذا في حد ذاته على استمرار العلاقة بين بني أيوب من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى حتى آخر حلقة في تاريخ كل من الجانبين ، وخاصة فيما يتعلق بتبادل المساعدات ضد أكبر خطرين هندا المسلمين في الشرق الأدنى في ذلك الدور : خطر الصليبيين من ناحية وخطر المغول من ناحية أخرى \* وفي الوقت الذي أخذ خطر المغول يتفاقم في المشرق لينذر بالقضاء على الخلافة العباسية في بغداد ، إذا بنا نسمع أن صاحب دمشق الصالح اسماعيل بن العادل أرسل وفدا الى بغداد سنة ١٢٤٢ م ( ٦٤٢ هـ ) يحث الهدايا للخليفة المستنصر بالله العباسي لخرج لاستقباله موكب الديوان ، يضم جميع الحجاب (٦٣) \*

أما عن موقف الخلافة العباسية من الخطر الصليبي في ذلك الدور ، فيبدو أن الصليبيين بعد فشل حملة لويس التاسع على مصر سنة ١٢٥٠ لم يعيدوا في صورة الخطر الأول الذي يهدد المسلمين في الشرق الأدنى \* ولا شك في أن الخلافة العباسية في بغداد كانت أكثر احساسا بخطر المغول الوثنيين الذين هددوا قلب العراق وصاروا قاب قوسين من بغداد نفسها \* وكان ذلك في الوقت الذي اشتد الصراع بين الأيوبيين والشام والمماليك في مصر ، الأمر الذي جعل الخليفة المستنصر بالله العباسي يعمل بسرعة لتوحيد المسلمين في الشرق الأدنى ليقفوا صفا واحدا أمام خطر المغول الوثنيين ، وينفذوا الخلافة من خطر محقق بها \* ولذا أرسل الخليفة المستنصر العباسي « رسولا الى الملك الناصر ( يوسف ) صاحب دمشق يأمره بمصالحة الملك المعز ( أيك

التركمانى ) وإن يتفقا على جيب التار. (٦٤) •

وهكذا ظلّت الخلافة العباسية فى بغداد حتى آخر لحظة من عمرها تنهض بمسؤولياتها - بقدر ما توافر لها من جهد وطاقة - نحو توحيد جهود المسلمين فى الشرق الأتى ضد الاخطار الخارجية التى واجهته وخاصّة من جانب الصليبيين والمغول • وكان ذلك فى الوقت الذى ظلّ حكام المسلمين يتشبهون بأهداف الخلافة العباسية ، ويحاول كل منهم أن يحتّم بها ويتخذ من الخليفة العباسى ذرعا يحتّم به ضد خصومه • فالملك الفاضل يوسف الايوبى صاحب حلب ودمشق نادى بأنه لائق للمالِك فى مصر ، وإن الخليفة العباسى فى بغداد هو صاحب الحق الاول فى المنيادة على مصر والضمّ جميعا ، الأمر الذى جعل الخليفة المستعصم بالله يكافئه سنة ٦٥٥ هـ (١٢٥٧م) بأن أرسل اليه طوقاً من ذهب وتقليدا (٦٥) • وفى الوقت نفسه لم يجد المالِك فى مصر سندا شرعيا يستندون اليه فى حكم البلاد فأخذوا يتمسكون - هم أيضا - بالخلافة العباسية ، وأعلن السلطان المعز فى القاهرة ان « البلاد للخليفة المستعصم بالله العباسى » وإن الملك المعز نائبه فيها (٦٦) • وهكذا دخل الطرفان فى مزاييدة من أجل اظهار الولاء والتبعية للخليفة العباسى فى بغداد •

ويسقط بغداد فى قبضة المغول سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨م) ، قتل الخليفة المستعصم بالله العباسى ، وانتهى دور بغداد بوصفها حاضرة للخلافة •

وإذا كان المالِك قد اجبروا الخلافة العباسية فى القاهرة بسند قليل ، فإن الخليفة العباسى عاش فى ذلك العز لا رأى له ولا حول ولا قوة ، وحتى القتل جهر المقرئى عن الخلافة عندئذ بأنها « ليس فيها امر ولا نهى وحسبه الخليفة » إن يقال له امير المؤمنين • (٦٧) •

## الجواشي والمراجع

- ١ - انظر ابن الأثير : الكامل - حوادث سنة ٤٩٧ هـ ، ابن العبري ، مختصر الدول ، ص ١٩٧ ، ابن القلاني : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٢٧ .
  - ٢ - ابن الجوزي : مرآة الزمان ، حوادث سنة ٤٩٧ هـ .
  - ٣ - ابن العديم ، زبدة الحطب ، ج ٢ ، ص ١٢٧ ، ابن الدار المختصر ، حوادث سنة ٤٩١ هـ . وقد عبر ابن المظفر الايبوردي عن سلبية الخلافة العباسية في مواجهة الاحداث ، واعتماد المسلمين على سلاح البكاء والنواح باييات منها :
- |                                    |                                   |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| والنسر ضلح المراء دمع يفوضه        | اذا الحرب شيت تارها بالصوارم      |
| فيابني الاسـلـاح ان وراكم          | وقائـمـ العـقـل البـرى بالنامـسـم |
| وكيف تمام العين مله جفولها         | على مفـوات اـقـطـبـت كل نائم      |
| واخوانكم بالفسام اضمى مقلهم        | ظهور المذاكي او بطن الفساع        |
| تمسومهم الروم الهـسـوان وانتم      | تجرون ذيل الخفيـض فـعل المـسـالم  |
| ارئى امتى لا يشـمـرعون الى العدى   | رماعهم والـسـدين وامى الدعائم     |
| ويجتنبون النار خـسـولـها من البردى | ولا يـحـمـسـبون العار غـريـة لازم |
| اترضى مسناديد الاعاريف بالالدي     | ويغضى على ذل كـيـاة الاعاجم       |
- ( انظر ابن الجوزي : المنتظم ، ج ٩ ص ١٥٨ ، وكذلك ترجمة الايبوردي في وفيات الاعيان لابن خلكان ، ج ٤ ص ٧١ ) .
  - ٤ - ابن تقي بردي : الهجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٦١ ، ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ ص ١٠٥ .
  - ٥ - ابن القلاني : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٦٥ .
  - ٦ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠١ هـ .
  - ٧ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠٣ هـ .
  - ابن تقي بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٨٠ .
  - ٨ - ابن الجوازي : المنتظم ، ج ١٠ ص ١٢٤ ، ابن الأثير : الكامل ، سنة ٥٢٣ هـ .
  - ٩ - Michel Le Syrieh, p. 227 .
  - ١٠ - ابن الأثير : للتاريخ الباهر في النبوة الانباركية ، ص ٧٩ - ٢٠ .
  - ١١ - المصدر السابق ، ص ٥٠ .
  - ١٢ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٥١٨ هـ .

- ١٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٢٤ - ٢٦
- ابن الاثير : التاريخ الباهر ، ص ٣٧ - ٣٨
- ١٤ - ابن القلاء : المختصر في اخبار البشر ، حوادث سنة ٥٢٧ هـ
- ١٥ - ابن القلائسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧
- ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٢٩ هـ
- ١٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٨٩
- ابن القلائسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٧٣
- ١٧ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٤ ( طبعة ١٩٨٦ )
- ١٨ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢١
- ١٩ - وهذا الحدث لم نطع على اشارة اليه الا في احوال المؤرخ الصليبي ولیم الصوري ، ومع ذلك لا نستبعد صحته . وخاصة ان المصادر المعاصرة افادت في وصف فرجة المسلمين جميعا بقتل زيموند . ومن المصادر التي نطقت في تلك النامية قصيدة للقيصري منها :
- هذه العزائم لا ما تدعى القصب      وذو المكارم لما قالت الكتائب  
وهذه الهمم اللاتي متى خطبت      تمثرت خلفها الاشعار والخطب  
اقرت سيوفك بالارواح راجعة      فؤاد رومية الكبرى لها يجسب
- انظر : ابن الاثير ، الكامل ، حوادث سنة ٥٤٤ هـ
- النوري : نهاية الارب ، ج ٢٧ ص ١٥٥ - ١٥٦ ( تمليق الباحث ، ١٩٨٥ )
- ٢٠ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢٨
- ابن القلائسي : ذيل تاريخ دمشق
- ٣٢٨ هـ
- ابن الاثير ، الكامل حوادث سنة ٥٤٩ ، التاريخ الباهر ، ص ١٠٧
- ٢١ - ابن الجوزي : المتكلم ، ج ١ ص ١٠٨
- ٢٢ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ
- ٢٣ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٥٤٥ ( طبعة ١٩٨٦ )
- ٢٤ - ابن تقي بري : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٣٥١
- ٢٥ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٤ هـ
- التاريخ الباهر ، ص ١٤١
- ٢٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٩٨
- ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ
- ٢٧ - ابن تقي بري : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٦٢ - ٦٤
- ٢٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٦ ص ١٥٦
- ٢٩ - ابن تقي بري : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٦٢ - ٦٤
- سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣
- ٣٠ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٧ هـ
- المقريزي : المنوك ، ج ١ ص ٤٦
- ٣١ - سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣

- ٢٢ - 'المؤثر' على التصببات انظر كتاب :  
 'حركة الصلبة' ( للباحث ) ج ٢ ص ٤٧٠ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) •
- ٢٣ - ابن واصل : مفرج الكروبي ، ج ٢ ص ٨٧ ، ابن الاثير : الكامل ، سنة ٥٧٠هـ  
 ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٤ •
- ٢٤ - ابن واصل : مفرج الكروبي ، ج ٢ ص ١٨ •
- ٢٥ - القلقشندي : صيغ الاغصا ، ج ٢ ص ٢٧٥ وانظر كذلك للباحث :  
 المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص ١٥٢ وما بعدها •
- ٢٦ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٩ هـ •
- ٢٧ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٧١ هـ •
- ٢٨ - ضبط بن الجوزي ، ج ٨ ق ١ ، ٢٥٤ •
- ٤٠ - المصدر السابق ، ص ٣٦٧ •
- ٤١ - ابن شداد : القوادس السلطانية ، ص ٣٩١ •
- ٤٢ - العماد الكاتب : الفتح القاسي ، ص ١٤٧ •
- ٤٣ - المصدر السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٨٠ •
- ٤٤ - المصدر السابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٣ •
- ٤٥ - المصدر السابق ، ص ٣٦٥ •
- ٤٦ - نفس المصدر والصفحة •
- ٤٧ - نفس المصدر والصفحة •
- ٤٨ - نفس المصدر ، ص ٣٦٦ •
- ٤٩ - سعيد عاشور : الحركة المملوكية ، ج ٢ ص ٦٨٨ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) •
- ٥٠ - العماد الكاتب : الفتح القاسي ، ص ٥٤٦ •
- ٥١ - المصدر السابق ، ص ٦٠١ •
- ٥٢ - المصدر السابق ، ص ٦٠٦ •
- ٥٣ - المصدر السابق ، ص ٦٥٠ •
- ٥٤ - ابو شامة : الذيل على الروشتين ، ص ٢٣ •
- ٥٥ - ابو الفدا : المختصر ، حوادث ، سنة ٦٠٣ هـ •
- المقريزي : السلوك ، ج ١ ص ١٦٦ •
- ٥٦ - الحموي : للتاريخ المنصوري ، ورقة ١٣٦ ( مخطوط ) •
- ٥٧ - ضبط بن الجوزي ، ج ٨ ق ٢ ، ص ٥٩٧ •
- ٥٨ - الحموي : للتاريخ المنصوري ، ورقة ١٣٦ •
- ٥٩ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢٢ •
- الحموي : للتاريخ المنصوري ، ورقة ١٣٦ •
- ٦٠ - ضبط بن الجوزي ، ج ٨ ق ٢ ص ٦٢٤ •
- ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٣٦٠ - ٣٦١ •

- ٦١ - ابن الفوطى : الموائد الجامعة ، ص ١١٢ .
- ٦٢ - المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٢٤٢ .
- ٦٣ - الرسولى ، رسالة ١٦٥ ( مخطوط ) .
- ٦٤ - البيهقى : الطبقات الشافعية ، ج ٤ ص ١١٢ .
- ٦٥ - تاريخ ابن الوردي ، ج ٢ ص ١٩٤ .
- ٦٦ - المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٢٧٠ .
- ٦٧ - المقرئى : المراءى والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٢٩٤ ( الطبعة الأولى ) .

( ١١ )

مدينة القدس في عصر

سلطان الممـاليك





إذا كنا في دراسة التاريخ نربط بين البولتين الأيوبية والمماليكية ،  
ونعتبرهما إلى حد بعيد متكاملتين سياسيا وحضاريا ، ويشكلان وحدة تاريخية  
واحدة ، فإن هذا الحكم ربما لنطبق بدرجة أكبر على ما يتعلق بنظم الحكم  
وأجهزة الإدارة المركزية والمحلية \* . ويبدو أن هذا هو ما يقصده اللقشغدي  
عندما يقول ( نكن ما استقر عليه الحال من ابتداء الدولة التركية ( دولة  
المماليك ) وإلى زمننا على رأس الثمانمائة ، مما أكثره ماخوذ من ترقيب الدولة  
الأيوبية التي هي أصل الدولة التركية ) \*

وفيما عدا ذلك ، فأننا نعتبر قيام دولة سلاطين المماليك عند منتصف  
القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - مؤشرا يشير إلى بداية مرحلة  
جديدة لها طابعها الخاص في تاريخ الشرق الأدنى بوجه عام ، وفي تاريخ  
مصر والشام بوجه خاص \* . ولا نريد أن نستطرد ونبتعد عن جوهر الموضوع  
الذي اخترناه لبحثنا بالتطرق إلى ما اتصف به عصر سلاطين المماليك من  
طابع معين في الميادين السياسية والحضارية ، وإنما سنملك الأجر الطرق  
التي توصلنا إلى بيت المقدس مباشرة ، فنقول إن عصر سلاطين المماليك يمثل  
مرحلة جديدة في تاريخ مصر والشام ، لها طابعها الخاص الذي يتصف بالأمن  
والاستقرار والثراء والازدهار \* \* \* . مرحلة جعلت منها مرة أخرى عاصمة  
إيجابيا فعالا في الحياة الإسلامية بجوانبها السياسية والحضارية \* \* . مرحلة  
انتهى فيها دور العراق وبغداد بعد أن وقع الشرق تحت سيطرة التتار  
الوثنيين ، في الوقت الذي أخذت دولة المسلمين في الأندلس تنكش سياسيا  
وحضاريا بعد أن اشتكت عليها وطأة المسيحيين \* \* . وهنا برزت دولة سلاطين  
المماليك في مصر والشام ، بين المشرق والغرب الإسلاميين - لتتزعج حركة

الجهاد وتحصن مقدسات المسلمين من ناحية ، وتحمل لواء الحضارة الاسلامية  
فى الشطر الاخير من العصور الوسطى من ناحية اخرى .

وفيما يتعلق ببيت المقدس ، فانه يلاحظ ان هذه المدينة خرجت من دائرة  
الحياة العامة فى الدولة الاممية منذ ان استولى عليها الصليبيون فى اواخر  
القرن الحادى عشر للميلاد ، ولادة قريئين ، اى حتى اواخر القرن الثالث عشر  
حقيقة ان صلاح الدين استرد بيت المقدس للمسلمين عقب مؤقعة حطين سنة  
١١٨٧ ، ولكننا نستطيع ان نقرر فى ثقة وموضوعية ان هذه المدينة المقدسة  
ظلت اكثر من قرن بعد ان استردها صلاح الدين ، تحيا حياة قلقة غير مستقرة ،  
لا تقم فيها بالامن والاطمئنان الى المستقبل ، ولا يعرف أهلها من المسلمين  
ما يخبأ لهم المستقبل القريب او البعيد .

ولم يكن من السهل على المسلمين فى بيت المقدس ان ينسوا ما حل بسبيعين  
الف مسلم داخل المسجد الأقصى سنة ١٠٩٩م ( منهم جماعة من أئمة المسلمين  
وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان ، وجاوزوا بذلك الموضع  
الشرىف) (١) ثم ان بيت المقدس ظلت منذ سقوطها فى قبضة الغزاة حتى استردها  
صلاح الدين بعد قرابة تسعين عاما عاصمة لمملكة صليبية ، كانت لها الزعامة  
على الوجود الصليبي فى منطقة الشرق الأدنى بأكملها ، وحرص حكامها على  
محو شعائر الاسلام من المدينة المقدسة ، فحولوا قبة الصخرة الى كنيسة لهم  
وضعوا فوقها صليبا مذهبا كبيرا ، واتخذوا من المسجد الأقصى مركزا  
لحكومتهم ثم مقرا لطائفة فرسان الهيكل أو الداوية .

وبذلك لم يعد للمسلمين وجود فى البقعة المباركة وصاروا يتطلعون عن بعد  
بافتدتهم الى بيت المقدس ، ويشكون الى الله شكوى المظلوم المستضعف الذى  
لا يملك سوى المدعوات يطلقها والدموع يذرفها .

وعلى الرغم مما ذكره المؤرخون من ان استرداد صلاح الدين لبيت

المقدس سنة ١١٨٧م جاء مصموريا بتدفق المسلمين عليها - وسط فرحتهم الكبرى - ( فأتوه رجالا وركباناً من كل جهة لزيارته ) ( ٢ ) ٠٠٠ إلا أن ذلك لا يعنى - فى نظرنا - أن المدينة عادت بسرعة الى حالتها الطبيعية تحت مظلة الاسلام ذلك أن الوضع العام لبلاد الشام - وبصفة خاصة الجزء الجنوبي منها المعروف جغرافيا باسم فلسطين - انعكست صورته منذ أواخر القرن الثانى عشر وحتى أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، بطريقة مكثفة على اوضاع بيت المقدس بالذات .

حقيقة أن اتفاقية الرملة بين صلاح الدين وريتشارد سنة ١١٩١: أدت الى حالة من الاستقرار بين المسلمين والصليبيين ، ولكن الوضع الجانبا كان اقرب الى الترقب منه الى الاستقرار ، بالنسبة لمدينة بيت المقدس ، وخاتمة أن صلاح الدين لم يلبث أن توفى سنة ١١٩٣ ، الأمر الذى ترتبت عليه نتائج خطيرة بالنسبة لهذه المدينة المقدسة . ذلك أن خلفاء الدين من بنى أيوب لم يكونوا جميعا على مستوى تحمل المسئولية ، فديت المنازعات فيما بينهم وبين بعض مما عرض الدولة للفتك والانقسام . وقد تلهفت هذه الصورة اوضح ماتكون فى بلاد الشام التى اقتسمها ملوك بنى أيوب ، فتحولت الى ممالك صغيرة متطاحنة كان أهمها فى دمشق وحلب وحمص وحماء والكرك . وظل هذا هو الطابع التاريخى العام لتلك البلاد طوال الفترة التى امتدت من وفاة صلاح الدين حتى سنة ١٢٦٠ تقريبا .

والحقيقة التى يجب أن ملوك بنى أيوب لم يكتفوا فى هذه الحروب والمنازعات الداخلية بالاسبقائة ضد بعضهم البعض بقوى خارجية ، بل قد تكون من الصليبيين أنفسهم - ، وانما اتخذ الفرقاء من بيت المقدس بالذات ورقة لمساومة الصليبيين ، غنقدم أكثر من ملك من ملوك الإيبين يعرض عليهم استعادته لاعادة بيت المقدس اليهم مقابل مساعدته ضد خصومه . ولا يخفى علينا أن بيت المقدس كانت لإمنية والهدف والغاية بالنسبة للصليبيين جميعا .

حتى الحملات الصليبية التي اتجهت ضد مصر في النصف الأول من القرن الثالث عشر للميلاد ، اتخذت من غزو مصر وسيلة لا غاية \* أما الغاية الكبرى فهو بيت المقدس على وجه التحديد \* ولم تغب هذه الحقيقة عن مؤرخي المسلمين \* من ذلك ما يرويه المؤرخ المعاصر ابن وأصل من أنه عند ما شرع حنا ذي برين في غزو مصر سنة (٦١٤هـ) ١٢١٨م على رأس الحملة الصليبية الخامسة ، قال الصليبيون ( أن الملك الناصر صلاح الدين إنما استولى على الممالك ، وأخرج القدس والساحل من أيدي الفرنج بملكه ديار مصر وتقويته برجالها ، فالمصلحة أن نقصد مصر ونملكها ، وحينئذ فلا يبقى لنا مانع من أخذ القدس وغيره من البلاد ) \* ثم يقول أنه عندما شرع لويس التاسع ملك فرنسا في حملته الصليبية السابعة بعد ذلك بثلاثين سنة ( حيث أنه نفسه بأن يستعيد البيت المقدس الى الفرنج \* \* \* \* \* ) وعلم أن ذلك لا يتم إلا بملك الديار المصرية ( ٢ ) فمصر هي الوسيلة ومدينة القدس هي الغاية \*

وكانت النتيجة الطبيعية لتفريط بعض ملوك بني أيوب - وخاصة من أبناء المعادل سيف الدين - أن استرد الصليبيون بيت المقدس عن طريق اتفاقية سلمية ودون قتال سنة ١٢٢٩م \* وظلت هذه المدينة بعد ذلك كالكرة ، تتقاذفها أيدي المسلمين والصليبيين ، حتى استردها المسلمون نهائيا سنة ١٢٤٤م \* وفي ظل هذه الأوضاع كان لا يمكن أن تعود الحياة الطبيعية الى المدينة بسهولة ، وإنما استمرت تعيش في ظل حالة من الخوف والقلق والترقب حتى بعد عودتها الى أحضان الأمة الإسلامية ١٢٤٤م \* ذلك أن أهالي بيت المقدس ظلوا لا يأمنون على أنفسهم وحاضرهم ومستقبلهم ، وفي مواجعتهم - على الضاحل - تقوم مملكة صليبية حاضرتها عكا ، تترقب اليوم الذي تعود فيه غقارب الساعة الى اللواء لتحيى مجددا القديم على أرض بيت المقدس \* هذا فضلا عن عديد الإمارات والمدن والقلاع الصليبية المنتشرة في أنحاء الشام - شماله وجنوبه - والتي كان أهلها جميعا ينطلقون الى كنيسة القيامة في بيت المقدس \* وفي ظل

هذا القلق رغب كثير من المسلمين عن الحياة في بيت المقدس ، الأمر الذي جعل القزويني في النصف الأول من القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - يريد عبارة المقدس التي ذكرها قبل ذلك بقرنين ونصف تقريبا من ان القدس ( قليلة العلماء كثيرة النصارى ) (٤) .

ومع قيام دولة المماليك في مصر عند منتصف القرن السابع الهجري الثالث عشر للميلاد ظلت بلاد الشام ميدانا لصراعات متعددة بين المسلمين والصليبيين ، وبين الأيوبيين في الشام والمماليك في مصر ، فضلا عما كان هناك بين ملوك بني ثيوب بعضهم وبعض .

وشاء الله ان ينقذ بيت المقدس في تلك المرحلة من يرثن التتار الوثنيين الذين اجتاحتوا بلاد الشام من شمالها الى جنوبها .

ومن الواضح لنا ان غزوة التتار الاولى في بلاد الشام عبرت في جومها عن هجمة صليبية شفرسة ، خطط لها ملك ارمينية الصغرى المسيحي هيثوم الاول مع هولاءكي ، وطلب الاخير من خليفة ان يلتقي به عند الرقا وروستى يذهب معه الى بيت المقدس ، ويخلص الاراضى المقتصة من قبضة المسلمين ويسلمها للمسيحيين ) (٥) .

ولكن حدث عند وصول التتار الى دمشق واستيلائهم عليها ان قرروا التفرع لمواجهة خطر المماليك في مصر ، فاتجهوا من دمشق جنوب غزة مباشرة وتركوا البلاد الداخلية - ومع جعلتها بيت المقدس - مقطوعة عن بقية العالم الانبلاى ، حتى تستسلم تلقائيا . ولو كان التتار عرجوا بعد استيلائهم على دمشق على بيت المقدس ، لاصاب هذه المدينة المقدمة من التخريب والازراق وانتهاك مقسمات المسلمين ويوتهم ، ما اصاب حلب ودمشق وغيرهما من مدن الشام التي وقعت بايدي التتار .

ومهما يكن من امر ، فان انتصار المماليك على التتار في عين جالوت

سنة ١٢٦٠ انتقد بيت المقدس - بل الشام كلها من خطر داهم يعمد المدى على  
ان ثمة أهمية أخرى لموقعه عين جالوت بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ، هو ماترتب  
عليها من امتداد سيطرة المماليك على تلك البلاد وانحسار النفوذ الأيوبي عنها  
بعد ان ثبت عجز ملوك بني أيوب عن الدفاع عن البلاد وحماية أهلها من خطر  
الفتار . وهكذا عاشت وحدة مصر والشام مرة أخرى في ظل حكومة مركزية  
قوية حاضرتها القاهرة ، اتخذت الجهاد شعارا لها ، مما اضاع قدرها من الاستقلالية  
الأول مرة منذ أمد طويل في بلاد الشام بوجه عام وبيت المقدس  
خاص .

ومرة أخرى لن نسمح للاستطراد ان يشدنا الى داخل حركة  
المماليك ، فهو تاريخ خصب دسم غنى ، وانما نكتفي بالإشارة الى مله  
سريعة - هي انهم احصوا منذ البداية انهم مجريون بسبب أصلهم  
فضلا عن انهم ظهروا على المسرح السياسى فى صورة من اذ  
ساندتهم بنى أيوب ، ولمع هذه الصورة من اثنان المعاص  
المماليك طريقا ذى ثلاث شعب ، تركت كلها اثارا مباشرة  
فى اوضاع بيت المقدس .

الامن والاستقرار فى ظل دولة سلاطين المماليك :

اما الاتجاه الأول لسياسة دول سلاطين المماليك ، فهو اتخاذ الجهاد أداة  
لإثبات جدارتهم بالمعكم ، وأن وجودهم ضروري  
ان دولة المماليك قامت فى وقت أحد فت الإخ  
بسبب هجمات الفتار الوثنيين من الشرق ، و  
والمعروف عن المماليك انهم يمثلون فى  
عسكرية ، ولذا لم يصنع عليهم القوا  
المؤرخ ابن واصل - أى فرسانه و  
جملته ، تشبيها لهم بفرمان الداوية - أو

#### الهيكل - عند الصليبيين \*

والواقع ان للخطر التتري كان لا يقل في تلك المرحلة سوءا عن الخطر الصليبي بالنسبة للاسلام والمسلمين في المنطقة \* فتتار فارس والعراق غلبت عليهم الوثنية عند قيام دولة سلاطين المماليك ، مما جعلهم في نظر المسيحيين اشبه بالمادة الخام التي يسهل تشكيلها - ومن ثم قويت الاتصالات - في شكل سفارات وبعثات متبادلة - بين التتار والقوى المسيحية ، سواء في الغرب الأوربي أو في الشرق الأدنى \* واستهدفت هذه الاتصالات تحويل التتار الى المسيحية ، كخطوة تؤدي الى تطويق المسلمين وخاصة في الشام \* ولا شك في ان هذا الاتجاه شكل تهديدا خطيرا لمدينة بيت المقدس ، بوصفها الهدف النهائي للكنيسة في ذلك الدور \* ولم يكن المسيحيون انشراقيون - من ارمين وسريان وغيرهم - اقل تعاطفا مع التتار ، من اجل القيام بعمل حاسم ضد العدو المشترك ممثلا في المسلمين \*

لذلك دأب التتار في الشطر الأول من عصر سلاطين المماليك على القيام باغارات عنيفة ، اتخذت شكل هجمات مفاجئة متقطعة على المسلمين في بلاد الشام حيث وفي اسيا الصغرى أحيانا \* ومرة أخرى تؤكد ان هذه الاغارات كثيرا ما اتخذت طابعا صليبيا ، اذ سار المسيحيون الشرقيون مع التتار جنبا الى جنب ليرشدوهم الى مسالك بلاد المسلمين وطرقها ، ويوجهونهم ضد المدن الاسلامية \* وكانوا اذا دخلوا واحدة منها - مثل حلب - باثروا باحراق جامعتها ومدارسها والمراكز الدينية فيها \* \* \* ومن الواضح ان بيت المقدس الاسلامية كانت اكثر مدن بلاد الشام حساسية بالفسية لهذه الهجمات ، بعد ماذقته من الام وخوف وقزع طوال قرن ونصف حكمها فيها الصليبيون \*

لكن المماليك وقفوا بالمرصاد للتتار كلما اطلوا برأسهم من العراق لتهديد لام ٣٧ - تاريخ الاسلام

الشام ، فوقفت الجيوش المالكية على أهمية الاستعداد لتصدى لهم ، فلا يكادون يعبرون نهر الفرات عند بلدة البصرة ، حتى تسرع جيوش المالكة الى مطاردتهم ، وعندئذ يفرون عائدين ليقفوقعوا من جديد داخل العراق . وقد حدث عندما أوغلوا في شمال الشام ان أصرع اليهم السلطان المنصور قلاوون لينزل بهم هزيمة ضخمة في موقعة حمص سنة ٦٨٠ هـ - ( ١٢٨١ م ) . وبعثا حاول حكام التتار في العراق وفارس عقد صلح مع سلطنة المماليك ، يضمن الاعتراف بهم ، وإحلال السلام محل الحرب والخلاف . ذلك ان سلاطين المماليك وقبوا منهم موقفا حازما قويا ، وأدركوا ان أي صلح مع التتار سيثير غضب جمهور المسلمين الذين لم ينسوا ما حل بأمة الاسلام على أيديهم من خراب وتدمير . وظل الموقف على ذلك حتى أواخر القرن الثالث عشر ، عندما أخذ الاسلام يتسرب الى التتار في العراق وينتشر بينهم ، الأمر الذي جاء مصحوبا بضعفهم وانحلالهم داخليا ، مما أدى الى كسر حدة العداء بينهم وبين المماليك .

وليس معنى ذلك ان حكام التتار بعد اسلامهم تجردوا تماما - وفجأة - من نزعتهم الموروثة نحو الغزو والتخريب ، وعن عدائهم التقليدي لدولة سلاطين المماليك . من ذلك ان غازان حاكم التتار الذي أشهر اسلامه قام بغزوة كبرى في بلاد الشام سنة ١٢٩٩ ، وأنزل هزيمة بجيوش المماليك عند مجمع المروج . ودخل رجاله دمشق ليعيشوا فيها قسادا ، وانتشروا حتى وصلوا الى بيت المقدس والكرك ، واستمروا على ذلك حتى حلت بهم الهزيمة في موقعة مرج الصفر - قرب دمشق سنة ١٣٠٢ .

على انه مهما يكن من أمر خطر التتار ، فانه يبدو ان الخطر الحقيقي الذي ظل يهدد بيت المقدس بعد عين جالوت كان خطر الصليبيين . ففي مواجهة بيت المقدس مباشرة ، وعلى ساحل فلسطين ، ظلت تقوم مملكة الصليبيين تمثل محطة استقبال لأية جفلة تأتي من الغرب للوثوب على بيت المقدس .



وهنا اظهر سلاطين المماليك تفهما كبيرا لحقيقة الخطر الصليبي : فهو بالنسبة لبلاد الشام يمثل خطرا حقيقيا على ارضها ، وليس خطرا طارئا متقطعا مثل خطر التتار ، يختفى خلف نهر الفرات ليطل برأسه على بلاد الشام بين حين واخر . ثم ان الخطر الصليبي قريب من قلب الاسلام ومقدساته ، سبق في وقت مضى أن صار قاب قوسين من المدينة المنورة ومكة المكرمة . اما اطماعه في بيت المقدس فمعروفة غير خافية . يضاف الى هذا ان الخطر الصليبي قديم في المنطقة ، له من العمر اكثر من مائة وخمسين عاما ، اكتسب الصليبيون خلالها خبرة طويلة بالناس والارض ، وعرفوا مواطن القوة والضعف في خصومهم ، وخبروا مسالك البلاد وبروبها ، واقاموا عليها قلاعاً وحصونا ومنشآت . . . بخلاف التتر الذين جاء خطرهم حدثا طارئا قريب المولد ، والذين كانوا لا يعرفون سوى القليل عن الشام وأهلها ، لولا القوى المسيحية المحايلة لهم ، والتي تولت ارشادهم وتوجيههم . وأخيرا ، فان الصليبيين على ساحل الشام - وفي مواجهة بيت المقدس - كان في إمكانهم الاعتداد على خط مزاحمتهم سليم وسهل وأمن ، يربطهم بالغرب الأوروبي عبر مائة البحر المتوسط . وعن طريق هذا الشريان تأتيهم الامدادات - من رجال وسلاح - لتغذيهم وتجديد بقاءهم بين حين واخر . اما التتار ، فبعد استقرارهم في الشيراز الأوسط وشرق أوروبا ، انقسموا الى دول - ربما متنازعة - استقلت كل منها عن الأخرى وعن المركز الاساسي لحركتهم في قراقورم بالشرق الأقصى . مما عرضهم للذوبان التدريجي البطيء في البيئات التي استقروا فيها

وما كانت دولة سلاطين المماليك تقف على قدميها ، وتطمئن الى مصيرها وكيانها ، حتى شبرعت في تنفيذ سياسة حازمة تجاه الوجود الصليبي على ارض الشام ، فشنوا هجوما شاملا على الصليبيين انتهى بسقوط أنطاكية في يد السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٦٦ هـ ( ١٢٦٨ م ) . ثم سقطت طرابلس في يد السلطان قلاوون سنة ٦٨٨ هـ ( ١٢٨٩ م ) ، وسقطت عكا وملحقاتها في يد

السلطان الاشرف خليل بن قلاوون سنة ٦٩٠ هـ ( ١٢٩١ ) (١) . ولعله يبدو من هذا التسلسل ان الامر لم يرتبط بسياسة سلطان بيعينه بقدر ما كان يرتبط بسياسة دولة ، حرص حكامها - واحد بعد آخر - على تنفيذها . وهكذا ما كاد يمر نصف قرن على قيام دولة المماليك ، حتى تم تقويض البناء الصليبي من اساسه ، وطرد الصليبيين تماما من بلاد الشام ، وغدا في استطاعة بيت المقدس ان تحيا لأول مرة - بعد قرابة قرنين من الزمان - حياة امنة مستقرة لا يهددها (عدو) متربص رابض على مقربة منها . يتحين الفرصة للوثوب عليها . . .

حقيقة ان الحروب الصليبية لم تنته بطرد البقايا الصليبية تماما من ارض الشام سنة ١٢٩١ ، وانما استمرت نيولها في صورة او اخرى قرنين او ثلاثة بعد ذلك ، واتخذت في شرق البحر المتوسط شكل حرب بحرية وحصار اقتصادي وهجمات على موانئ مصر والشام . وقد تمثل كل ذلك في المشاريع الصليبية التي وضعت في الغرب الاوربي ، والتي انتهت في نهاية المطاف بالوصول الى بيت المقدس بطريق او آخر (٧) . ولكن كافة هذه التيارات والمشاريع ظلت بعد طرد الصليبيين من الشام لا تؤثر في بيت المقدس تأثيرا قويا مباشرا . لقد صار في وضع هذه المدينة المقدسة منذ اواخر القرن الثالث عشر للميلاد ان تحيا حياة امنة طبيعية بين احضان الدولة الاسلامية، وفي حماية سلطنة المماليك ورعايتها ، دون ان تخشى خطرا قريبا من ناحية الصليبيين او من ناحية التتار .

اشر اخيه الخلافة العباسية في القاهرة :

اما الاتجاه الثاني لسياسة سلاطين المماليك ، الذي تأثرت به بيت المقدس واطرافها في ذلك العصر ، فيرتبط بالخلافة الاسلامية ذلك انه زامن قيام دولة سلاطين المماليك في مصر والشام منقوط الخلافة العباسية في بغداد على ايدي التتار سنة ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) . وقد أحدث هذا الامر رد فعل خطير في نفوس

المسلمين الذين لم يعتادوا - منذ ايام الرسول عليه الصلاة والسلام - الحياة في عالم بلا خليفة \* ومهما يقل من تدني نفوذ الخلافة العباسية في بغداد قبل سقوطها ، فان تأثيرها كان في المقاسم الأول ادبيا معنويا ، بمعنى ان المسلمين رأوا فيها رمزا يذكرهم بأعجاد الماضي ، ويبعث في قلوبهم الأمل بالنسبة للمستقبل \* ولذا فأننا لا نكون مبالغين اذا ذكرنا ان مقتل الخليفة المستعصم العباسي سنة ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) أحدث فراغا ضخما أحس به المسلمون ، وتشاءموا من استمراره وتمنوا شغله بأية صورة وعلى أى وجه \* . انهم لا يستطيعون الحياة دون زعامة روحية يلتفتون حولها ، وارتبط اسمها في قلوبهم بأعجاد الماضي وعظمته

وكان ان حاول بعض حكام المسلمين في المشرق والمغرب الافادة من هذا الفراغ ، ففكروا في احياء الخلافة في بلادهم ليدققوا أنفسهم من وراء ذلك مكاسب ادبية وسياسية \* ولكن دولة سلاطين المماليك كانت أسرع الى العمل الجاد ، فقام السلطان الظاهر بيبرس باستحضار أحد أبناء البيت العباسي الى القاهرة سنة ٦٥٩ هـ ( ١٢٦١ م ) ، حيث شهد الشهود على صحة نسبه ، وعندئذ بايعه السلطان والأمراء خليفة على المسلمين ، وقام الخليفة الجديد بدوره بتفويض السلطان المماليكي في حكم البلاد والعباد \* (٨) وعندئذ ذلك الوقت غدت القاهرة دار الخلافة العباسية حتى كان الغزو العثماني في أوائل القرن السادس عشر للميلاد ، وعندئذ اختطف سلاطين بني عثمان لقب الخلافة لأنفسهم ، ونقلوا مقرها الى اسطنبول ، ولم يعد الخليفة لأول مرة في التاريخ ينحدر من أصل عربي \*

ومهما يكن من أمر ، فان سلاطين المماليك باحيائهم الخلافة العباسية في القاهرة ، ضربوا عصافين بحجر واحد ، إذ حققوا لأنفسهم مركزا ممتازا بين حكام الدول الإسلامية من ناحية ، وأضافوا على حكمهم صبغة شرعية من

ناحية أخرى ، وذلك بوصفهم متممين بعطف الخلافة الإسلامية وبيعتهٗ -  
وهي أعلى سلطة شرعية في الإسلام - مقوضين منها بحكم المسلمين٠

ولكن هذا الوضع الجديد ألقى مسئوليات كبرى على كاهل دولة سلاطين  
المماليك ٠٠٠ ان احتضانها الخلافة العباسية في عاصمتها القاهرة ، وظهور  
سلاطين المماليك في صورة حماة الإسلام الحريصين على سلامة أوضاعه ،  
قرض عليهم أن يضاعفوا من رعايتهم لمقدرات المسلمين ، يحمونها ويعمرونها  
ويرفعون شعائر الإسلام فيها ٠ وهل هناك أقدس - عند المسلمين ، من الحرمين  
الشريفيين في الحجاز والحرم الثالث في القدس ؟

وهنا نلاحظ أن النشاط الديني العلمي في تلك العصور كان يتكاثف  
قرب الخلافة أينما حلت ٠ فحول خليفة رسول الله (ص) يلتف العلماء ورجال  
الدين ٠ وإذا انتقل الخليفة من مكان إلى آخر ، سار في ركابه رجال الدين  
والعلم ، تبركا به وتيمنا بصحته ٠

وبسقوط بغداد في قبضة التتار الوثنيين انتهى دورها الديني والعلمي في ظل  
الخلافة ، إذ أشاع التتار في ربوعها الخراب والفساد والرعب ، فقتل  
من علمائها من قتل ، وهرب من استطاع الهرب ٠٠٠٠ أما آلاف الكتب التي  
تشكل ركنا خطيرا في تراث الفكر الإسلامي ، فقد وجدت لنفسها مستقرا  
ومقاما في قاع نهر دجلة حتى تحطت أوراقها وعفى أثرها ٠

وسرعان ما أخذت الخلافة العباسية في مقمرها الجديد بالقاهرة تستقطب  
علماء المسلمين - من مشارق الأرض ومغاربها - ليتعمروا بما هيأه سلاطين  
المماليك لهم من أمن واستقرار ، وتشجيع أدبي ومادي ٠ ويعبر عن ذلك خير  
تعبير أحد العلماء المعاصرين ، فيقول أن مصر غدت منذ أحياء الخلافة  
العباسية فيها ( محل سكن العلماء ومحط رجال الفضلاء ) (٩) ٠ أما علامة

العصر ابن حجر العسقلاني ، فيقول عن بعض علماء الشام عندئذ انهم قالوا  
عن بلادهم ( هذا بلد ضيق عن علمي ) وهجروها الى مصر ( ١٠ ) .

واذا كان كثير من هؤلاء العلماء قد أثروا الإقامة في القاهرة على  
مقربة من الخلافة ونفوذ السلطان ، فإن نسبة لا يستهان بها منهم دأبوا على  
الانتقل بين الأماكن المقدسة المشمولة برعاية سلاطين المماليك وحمايتهم - أعنى  
مكة والمدينة وبيت المقدس - طلباً للبركة ، بل أن بعضهم فضل أن يجاور  
موضعا من هذه المواضع الثلاثة الشريفة ليوصل حياته العلمية والدينية إلى  
هدوء ، بعيداً عن أضواء العاصمة وسلطان الحكام . ومع عظم المكانة الدينية  
لمكة المكرمة والمدينة المنورة ، إلا أنه يبدو من دراسة ذلك العصر أن كثيراً من  
العلماء ورجال الدين لم يستقيموا الحياة الطويلة في أحدهما ، لتسوء  
ظروف الحياة الطبيعية فيهما ، ويعدهما عن مركز النشاط الحضارى والفكرى  
فى العالم الاسلامى . أما مدينة القدس فكانت الحياة فيها اطيـب نسبياً  
لاعتدال جوها ، ووقوعها داخل دائرة النشاط الحضارى للدولة الاسلامية  
عندئذ ، وكان لها عشاقها الكثيرون وخاصة بعد تلك الغيبة الطويلة التى  
انتزعت فيها من أحضان الدولة الاسلامية الأم .

وباستعراض أسماء العلماء ورجال الدين ارتبطت أسماءهم ببيت  
القدس فى ذلك الدور ، أو الذين انتقلوا إليها وترددوا عليها لمزولة نشاطهم  
العلمى والدينى فى المسجد الأقصى أو فى الأرض التى باركها الله حوله . . . .  
نجد أنفسنا أمام حشد ضخم منهم ، تتأثرت أسماءهم وسيرهم وتراجمهم  
فى كتب الطبقات وحوليات التاريخ المعاصرة . وقد جمع عدداً كبيراً منهم  
مجير الدين الحنبلى فى كتابه الذى ألفه فى أواخر القرن التاسع للهجرة -  
الخامس عشر للميلاد - فى عهد السلطان الأشرف قايتباى بعنوان ( الأنس  
الجليل فى تاريخ القدس والخليل ) . هذا فضلاً عن الدراسة للطيبة التى

قام بها أحمد ساجح الخالدي في كتابه ( أهل العلم بين مصر وفلسطين ) .  
هذا مع ملاحظة أن رجال العلم والدين الذين اختاروا الحياة في بيت المقدس  
في ذلك العصر كانوا من المشرق والمغرب جميعا . وقد كان فيها وقف ه على  
طائفة المغاربة على اختلاف أجناسهم ، ومازال هناك حتى قريبا ينسب اليهم ،  
فضلا عن أحد أبواب المسجد الأقصى نفسه .

ويضيق المقام في هذا البحث عن ذكر أسماء أشهر هؤلاء العلماء في  
عصر سلاطين المماليك ، سواء من المقاسة أو من الوافدين على بيت المقدس ،  
وخاصة من مصر ، والذين أسهموا أسهاما جادا في خلق حركة دينية علمية  
في المدينة بعد أن اطمئنت على مصيرها في كنف دولة سلاطين المماليك .  
وتوجد قوائم طويلة بأسماء هؤلاء الشيوخ والعلماء في بعض الكتب المعاصرة ،  
وغير المعاصرة ( ١١ ) . وإنما لا يفوتنا أن نشير إلى أن المرة كان لها نصيب في  
هذه الحركة العلمية الدينية التي شتهرت بيت المقدس في ذلك العصر . ونذكر  
على سبيل المثال لا الحصر زينب بنت أحمد بن عبد الرحيم المقدسية المعروفة  
ببنت الكمال ( كانت دينة خيرة روت الكثير وتزاحم عليها الطلبة وقرأوا الكتب  
الكبار ( ١٢ ) ) . وزينب بنت أحمد بن عمر المقدسية وقد (حدثت بدمشق  
ومصر والقدس ) . ذكر الذهبي في شذرات الذهب أنها ماتت في بيت المقدس  
سنة ٧٢٢ هـ عن أربع وتسعين سنة . وست العرب بنت سيف الدين على  
المقدسية المتوفاه سنة ٧٢٤ هـ ٠٠٠ وقيصرهن كثيرات .

. . . أما ثمرة هذا النشاط الديني العلمي الواسع النطاق ، فقد تمثلت في  
عدد كبير من المؤلفات والرسائل والمصنفات ، ارتبطت ولادتها ببيت المقدس  
لتجعل من هذه المدينة مركزا خصبًا من مراكز الفكر الاسلامي في عصر  
سلاطين المماليك . ومرة أخرى يضيق المقام في هذا البحث المرجع عن تتبع ما  
انجزه علماء القدس في ذلك العصر من بحوث ودراسات ، وخاصة في ميدان  
العلوم الطبيعية من حديث وتفسير وفقه - وهي العلوم التي حظيت بسهم وافر

فى تلك البيئة المباركة • ولكننا نذكر - على سبيل المثال لا الحصر أيضا -  
شهاب الدين أبو العباس الخويى المتوفى سنة ٦٩٣ هـ « شرح الفصول لأبن  
معطى ، ونظم علوم الحديث لأبن صلاح ، والقصيح لثعلب ، وكفاية المتحفظ » •  
أما الإمام جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان البلخى المقدسى المتوفى  
سنة ٦٩٨ هـ فله « مصنف حافل كبير ، فيه خمسون مصنفا من المتفاسير ،  
بلغ تسعة وتسعين مجلدا » • وكذلك القاضى بدر الدين أبو عبد الله ألكنائى  
المتوفى سنة ٧٣٣ هـ ، والذى تولى قضاء القدس ، له مصنفات عديدة منها :  
التيبان لمهمات القرآن ، وغرد التبيان ، والفوائد اللاتحة فى سورة الباقحة ،  
والنهل النروى فى علوم الحديث النبوى ، وتحرير الأحكام فى تدبير جيش  
الاسلام ، ومستند الأجناد فى الآلات الجهاد ، وكشف الغمة فى أحكام أهل  
الزمة • ومثل هذا يقال عن كمال الدين محمد بن أبى شريف المقدسى المتوفى  
سنة ٩٠٦ هـ ، فمن تصانيفه « الاسعاد بشرح الارشاد فى الثقة » •

كذلك شهدت بيت المقدس فى ذلك العصر نشاطا فى علوم الأدب واللغة  
والنحو • من ذلك أن شهاب الدين بن جبار المقدسى النحوى الحنبلى - المتوفى  
بالقدس (٧٢٨ هـ) - اشتغل فيها بعلوم العربية ، وشرح الشاطبية والرائية • أما  
نور الدين البدرى المالكى المصرى الذى عاش بالقدس وتوفى فيها سنة  
٨٧٨ هـ فقد اشتغل بالنحو وألف فيه • وكان لبعضهم ميل لقرض الشعر ،  
ولهم نواوين ما زال معظمها مخطوطا •

أما علم التاريخ فكان له نصيبه الذى يشهد عليه عثمان يرتبطان ببيت  
المقدس ، أولهما شيخ الاسلام الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر ، العسقلانى  
الأصل ، المصرى المولد والنشأة ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ • كان حجة فى الحديث  
والفقه وعلماء من اعلام علم التاريخ • حقيقة أنه لا ينتمى الى بيت المقدس  
أصلا أو نشأة ، ولكن حسب بيت المقدس أن ابن حجر تريد عليها ودرس

فيها حيث سمع عن القلقشندي وبدر الدين بن مكي وغيرهم \* ومن مؤلفات ابن حجر في علم التاريخ انباء الغمر بأبناء العمر ، والدرر نكامة في اعيان المائة الثامنة ٠٠٠٠ وغير ذلك كثير \* ثلثا المسورخ الثاني فهي مجيد الدين الحنبلي ، صاحب كتاب « الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل » وهو من معاصر للمسلطان الأشرف قايتباي ، وكتابه من مصادرنا الأساسية عن القدس في ذلك العصر \* وقد توفي سنة (٩٢٧هـ) \*

ثم ان النشاط العلمي في بيت المقدس لم يقتصر على العلوم الدينية والنقلية ، وانما شمل أيضا العلوم العقلية والتجريبية \* من ذلك - على سبيل المثال أيضا - ان شهاب الدين أبو عياد الخوي الشافعي المتوفى سنة ٦٩٣هـ - والذي سبقته الإشارة اليه - صنف كتابا في العلم في مجلد كبير يشتمل على عشرين فئا \* أما شهاب الدين أبو العباس أحمد المصري المقدسي - المشهور بابن الهائم - المتوفى بالقدس سنة ٨١٥ هـ ، فقد اشتهر بتفوقه في العلوم الرياضية ، ومهر في الفرائض والحساب ، وله فيهما تصانيف جليلة ٠٠٠٠ وهذه الأمثلة كلها قليل من كثير ، ان دلت على شيء فانما تدل على مدى اتساع دائرة النشاط العلمي في بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك وان هذا النشاط كان مستمرا ، متصل الدقائق ، متشعب الاتجاهات ، لم يتوقف من بداية ذلك العصر حتى نهايته \*

#### المسجد الأقصى في عصر سلاطين المماليك : -

ويعد ذلك يأتي الاتجاه الثالث في سياسة سلاطين المماليك مما ترك اثرا مباشرا واضحا في بيت المقدس \* ونعني بهذا الاتجاه العناية بالمنشآت الدينية في الأماكن المقدسة ، مما يعطى انطباعا عند المعاصرين بان قيام المماليك في الحكم ليس ضرورة لحماية البلاد والعباد من الأخطار الخارجية فحسب ، بل



أيضا لربيع راية الاسلام عن طريق احياء شعائره ورعاية مقدساته . ولذا استغل الممالك جزءا كبيرا من ثروتهم الضخمة التي عادت عليهم من وراء التجارة ، في إقامة أضخم المساجد ، وأفخم المدارس ، وأعظم الخانقوات . . . . . في القاهرة ودمشق وحلب وغيرها ، ليظهروا دائما في صورة رعاة الدين ، الساهرين على علومه وأركانه ، المنفذين لأحكامه وشريعته .

وكان من الطبيعي أن تمتد هذه العناية الى مقدسات المسلمين في مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف ، لتكون شاهدا على مدى ما يقدمه الممالك للمسلمين جميعا من رعاية وخدمات . ولا تخفى علينا مكانة المسجد الأقصى في الاسلام ، فهو مسرى النبي عليه الصلاة والسلام ، ومن المصخرة المباركة كان معزاجه الى السماء . وقد حرص سلاطين الممالك على تأكيد هذه المكانة ، سواء بالزيارات التي قام بها كثير منهم الى ذلك المكان الطاهر ، أو على ربطه دائما - ادبيا ومعنويا - بالحرمين الشريفين في مكة والمدينة . من ذلك ان بعض البيانات ذات الدلالة السياسية كانت تذاع في ذلك العصر على منابر « مكة والمدينة والقدس ومصر والقاهرة » ( ١٢ ) وزاد من مكانة بيت المقدس في عصر سلاطين الممالك احساس المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أنهم استردوا شيئا عزيزا لديهم ، واطمئنوا تماما الى بقائه في حوزتهم . من ذلك ان بعض ملوك الاسلام في ذلك العصر تنظفوا الى التبرك ببيت المقدس ، فأرسل ملك كلبرجه - من الهند - هدية سنة ٨٢١هـ الى السلطان برسباي في القاهرة « وسأل أن تمكن رسله من بناء رباط بالقدس » ( ١٤ ) . وفي سنة ٨٢٨ هـ قدم كتاب من « الخان شاه رخ ملك الشرق » يتضمن أنه عازم على زيارة القدس الشريف ٥٠٠ ( ١٥ ) .

لذلك لم ينذر سلاطين الممالك وسعيا في العناية بالحرم القدسي الشريف وقبة الصخرة المباركة ، سواء بالاضافة أو الاصلاح أو الترميم .

هذا فضلا عن عنايتهم الكبيرة بإقامة المنشآت الدينية والعلمية والخيرية - والاجتماعية كالمساجد (١٦) - في مدينة القدس ، لتوفير أسباب الحياة فيها بعد أن تحررت من الخوف الذي خيم عليها نحواً من قرنين من الزمان . ووقف المماليك والخيرون على هذه المنشآت الأوقاف الجليلة ذات الأيرادات الوفيرة ، ليضمنوا لها البقاء والاستمرار في أداء رسالتها في أمن والاستقرار .

ومن أمثلة هذه العناية ، ما يذكره المقرئ في حوادث سنة ٦٥٩هـ من أن السلطان الظاهر بيبرس « بعث الصناع والآلات لعمارة قبة الصخرة بالقدس وكانت قد وهت » (١٧) فلما كانت سنة ٦٦١هـ سار السلطان بنفسه إلى القدس « وكشف أحوال البلد ، وما يحتاج إليه المسجد من العمارة ، ونظر في الأوقاف ، وكتب بحمايتها ، ورتب برسم مصانع المسجد في كل سنة خمسة آلاف درهم ٠٠ » (١٨) ثم زار السلطان الظاهر بيبرس بيت المقدس مرة أخرى سنة ٦٦٨هـ ، فاعتنى بعمارة المسجد الأقصى ، وجدد قصور الصخرة الشريفة التي على الرخام من الظاهر . كذلك عمر السلطان بيبرس بظاهر مدينة القدس خاناً كبيراً - سيأتي ذكره فيما بعد - وجند أشياء حسنة منها قبة الصخرة ، ورسم شعث الصخرة وغيرها وبنى على باب عبيدة بن الجراح مشهداً ، ووقف عليه شيئاً للواردين .

أما السلطان المنصور قلان الصالحى - الذى ولى السلطنة سنة ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) ، فقد عمر سقف المسجد الأقصى من جهته القلبية مما يلى الخرب عند جامع الأنبياء . وله الرباط المنصورى المشهور بباب الناظر ، وهو رباط فى غاية الحسن وبنائه محكم . كذلك رخم الحجرة الخلية فى سنة ست وثمانين وستمائة . وعمر بمينة الخليل - عليه السلام - الرباط والديمارستان . وله غير ذلك » (١٩) .

وفي مرحلة عزم الاستقرار الداخلي التي أعقبت مقتل السلطان الأشرف خليل بن قلاوون ، ولي السلطان العادل كتبنا منصب السلطنة سنة أربع وتسعين وستمائة ، وكان الخليفة العباسي في القاهرة هو الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد . وفي أيامه جدد فصوص الصخرة النشيرية ، وجدد عمارة السور الشرقي المطل على مقبرة باب الرحمة .

ثم جاء السلطان المنصور لاجين ( ٦٩٦ - ٦٩٨ هـ = ١٢٩٦ - ١٢٩٨ م ) ليجدد عمارة محراب داود الذي بالسور القبلي - عند مهد عيسى عليه السلام - بالمسجد الأقصى الشريف .

والمعروف عن السلطان الناصر محمد بن قلاوون أنه ولي عرش سلطنة المماليك ثلاث مرات ، أخراها سنة ٧٠٩ هـ ( ١٣٠٩ م ) . وهذه السلطنة الثالثة تمثل عصرا من ازهى عصور دولة سلاطين المماليك ، وأكثرها استقرارا ورخاء .

وقد امتدت أعمال السلطان الناصر محمد بن قلاوون في ذلك الدور ، لتخلد ذكره في بيت المقدس ، فحفر في المسجد الأقصى السور القبلي الذي عند محراب داود عليه السلام ، ورخم صبر المسجد الأقصى ، ومسجد الخليل عليه السلام . كذلك فتح بالمسجد الأقصى الشياكين اللذين عن يمين المحراب وشماله وكان فتحهما في سنة إحدى وثلاثين وسبعمائه . وجدد تذهيب القبتين ، قبة المسجد الأقصى وقبة الصخرة . وعمر القناطر على الدبرجتين الشماليتين بصحن الصخرة التي تقع أحدهما مقابل باب حطة ، والأخرى مقابل باب السويدة وعمر باب القطانين بالبناء المحكم . وعمر قنطرة السبيل الواقعة عند بركة السلطان ، بظاهر القدس الشريف من جهة الغرب ( ٢٠ ) .

وقد خلف السلطان الناصر محمد في حكم دولة المماليك أولاده وأحفاده لمدة تجاوزت أربعين عاما ( ٧٤١ - ٧٨٤ هـ = ١٣٤٠ - ١٣٨٢ م ) ورغم

سوء الأوضاع الداخلية في ذلك العصر ، إلا أنه يبدو أن بنى قلاون لم يغفلوا شأن القدس الشريف . من ذلك ما تم أيام الملك الأشرف شعبان بن حسن بن الناصر محمد من تعمير المنارة التي عند باب الأسباط في سنة تسع ستين وسبعمئة ، كما جددت الأبواب الخشبية المركبة على بوابات الجامع الأقصى ، وجددت القناطر التي على الدرجة الغربية في صحن الصخرة المقابل لباب الناظر ، وذلك سنة ثمان وسبعين وسبعمئة .

ثم كان أن قامت دولة المماليك الثانية - أو الجراكسة - سنة ٧٨٤هـ ( ١٢٨٢ م ) فأظهر سلاطينها رعاية ملحوظة لشئون بيت المقدس وأكثروا من إقامة المنشآت الدينية في المدينة - من ذلك أن السلطان الظاهر برقوق عمّر في عهده دكة المؤذنين التي بالصخرة الشريفة تجاه المحراب - إلى جانب باب المغاربة - وذلك في شوال سنة تسع وثمانين وسبعمئة . وتم ذلك على يدي ناظر الحرمين - القدس والخليل - ونائب القدس ، محمد بن السيفي الظاهري . ونقش بالذهب على واجهتها القباية عبارة نصها :

«بسم الله الرحمن الرحيم . جددت هذه المسعدة المباركة بالصخرة الشريفة في أيام مولانا السلطان الملك أبي سعيد برقوق ، خلد الله ملكه ، في نيابة المقر الأشرفي العلائي الطنبا الجويافي كافل الممالك بالشام ، أعز الله انصاره ، ينظر العبد الفقير إلى الله تعالى المقر العالي المجزومى الناصري محمد ، المقر المحروم السيفي بهادر الفخري الظاهري نائب السلطنة الشريفة بالقدس الشريف وناظر الحرمين الشريفين ، أعز الله انصاره ، بتاريخ مستهل شوال سنة تسع وثمانين وسبعمئة . »

كذلك تم في عهد السلطان برقوق تجديد القيسارية - وهي وقف الحرم القدسي الشريف - على يد كافل الممالك بالشام الفقير السيفي بن بلاط ناظر الحرمين الشريفين سنة ٧٨٨هـ . يضاف إلى هذا كله تعمير الدكة التي

بظاهر القدس من جهة الغرب ، وهى أبرجة المعروفة ببركة السلطان ، وذلك سنة احدى وثمانمائة ، وهى نفس السنة التى توفى فيها الظاهر برفوق .

اما السلطان الناصر فرج بن برفوق (٨٠١ - ٨١٥ هـ - ١٢٩٩ - ١٤١٢ م) فعلى الرغم مما اشتهر به فى التاريخ من سوء السيرة ، الا ان ذلك لم ينس له بينه وبين زيارة بيت المقدس ، حيث نزل بالمدرسة التبركية ، وبقى على الناس «خمسة الاف دينار وعشرين ألف فضة» (٢١) كذلك زار الخليل ، وعق بمسجد ابراهيم عليه السلام النساير الحديدية على الأضربة الشريفة \* واتخذ عدة قرارات ادارية ليضمن حسن انتظام الأمور فى تلك البقعة المقدسة .

ومن هذا العرض يتضح أن العناية بالمسجد الأقصى جاءت مصحوبة - كما يبدو - بحرص سلاطين المماليك على زيارة بيت المقدس بين حين وآخر . للوفاء بمتطلبات المقدسات الاسلامية والامتناع الى مطالب الأهلى \* ذكر المقيزى فى حوادث سنة ٨٢٠ هـ أن السلطان المؤيد شيخ زار بيت المقدس و«فرق فى أهله مالا جزيلا وصلى الجمعة وجلس بالمسجد الأقصى بعد الصلاة ، وقرأ صحيف البخارى من بين يديه من الفقهاء القادمين الى لقائه من القاهرة وعن القدس \* ثم قام المداح بعد فراغهم \* فكان وقتا مشهودا» .

وفى أيام السلطان الملك الأشرف برسباى (٨٢٥ - ٨٤١ هـ - ١٤٢٢ - ١٤٣٨ م) كان ناظر الحرمين ونائب السلطنة بالقدس الشريف الأمير أركاين الجليانى ، وصفه مجير الدين الجنبلى (٢٢) بأنه «كان حاكما معتبرا ، عذر الأوقاف ونماها ، وصرف المماليك ، واشترى للوقف مما أرسده من المال جهات من القرى والمسبقات » . وقد اصدر السلطان برسباى مراسيمه بصرف ممالك المستحقين ، وارضاد ما بقى لمصالح الصخرة الشريفة ، فأصلحت قبتها ، وتفنن بذلك رخامة الصلصت بمناط الصخرة الشريفة تجاه قبة المحراب

وذلك فى سنة ست وثلاثين وثمانمائة ٠ (٢٢) وقد تأكلت بداية الكتابة على هذه الرخامة ، وتبقى منها ما نصه :

« ٠٠٠ الحرمين الشريفين اثابه الله الجنة ، وهو مشتراه مما ثمره من مال الوقف ٠٠٠ من أجود المسققات فى كل شهر ألفا درهم خارجا عن تكملة حواصل المستحقين ، وما حدده وأنشاه من الحمام الخراب بحارة ٠٠٠ وقرية العوجا والتنعيم بالغور ومرتب الخواجات للواردين من تمامه ، وأوقف جميع المتحصل وذلك برسم المسجد الأقصى الشريف والصخرة الشريفة وأوقافهما ٠ وما ذى: يرصد حاصله بصندوق الصخرة المشرفة ٠ أرصد ذلك جنيعة برسم العمارة خالصا ، أرصادا صحيحا شرعيا ، بمقتضى الرسوم انشريف المعين تاريخه اعلاه ٠ ورسم ان ينقش ذلك على الرخامة ، حسنة جارية فى صحائف مولانا السلطان الملك الأشرف برسبائى ، خلد الله ملكه على الدوام وما تعاقبت الشهور والأعوام ٠ فمن بدله بعد ما سمعه قائما اثمه على انذين يبدلونه ٠٠٠ اللهم من فعل الخير وكان السبب فيه فأجزه بالجنة والتعيم ، ومن غيره أو نقص جاززه بالعذاب الاليم ٠٠٠ » (٢٢)

ومن حسنات الملك الأشرف برسبائى بالمسجد الأقصى المصحف الشريف الذى وضعه بداخل الجامع تجاه المحراب باناء دكة المؤذنين ٠ وكان هذا المصحف الكبير قد اهدى الى السلطان برسبائى سنة ست وثلاثين وثمانمائة ، انذام مروره بدمشق وهو فى طريقه الى آمد ، فأهداه بدوره الى القدس الشريف ، وخصص له قارئاً وخادماً ، ووقف لذلك وقفا محمداً ، جعل الاشراف عليه ان يكون شيخ المدرسة الصلاحية بالقدس الشريف واختير لأقراءة فيه أحد المقراء المشهورين بالحفظ وحسن الصوت ، هو الشيخ شمس الدين محمد بن قطلوبغا الأرمنى ٠

وفى عهد برسبائى ايضا تولى القاضي عن الدين خليل السخاوى نظر

الدرمين الشريفين بالقدس والخليل ، فعنى بترتيب نظام هذين الحرمين ورتب الوظائف فيهما ، وعمر الأوقات المرفقة عليهما وتماها ، وجعل المؤذنين ثلاث نوبات بعد أن كانوا نوبتين .

وكان أن اعتلى عرش سلطنة المماليك بعد ذلك - سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة ( ١٤٣٨ م ) الملك الظاهر جقمق \* الذي اشتهر بالتيدين والعفة والشجاعة ومحبة العلماء \* . وقد أنعم جقمق على الوقفين - القدس والخليل - بمبلغ ألفي دينار وخسمائة دينار ذهباً ، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستوى العملة في ذلك العصر . كذلك خصص مائة وعشرين قنطاراً من الرصاص ، لرسم العمارة في هذين الحرمين ، إذ عمر سقف الصخرة الشريفة سنة ٨٥١ هـ اثر حريق ، يبدو أنه حدث نتيجة لصاعقة أصابت السقف من جهة الغرب قرب القبة \* كذلك أضاف جقمق مصحفاً في قبة الصخرة ، وعين له قارئاً \* وتوالت انعامات جقمق بعد ذلك على القدس والخليل ، فأنعم عليهما بكمية كبيرة من القمح - ثمنها عتدث ثلاثة آلاف دينار وستمائة دينار \* وعندما عجز الوقف الموقوف على الحرمين - القدس والخليل - عن الوفاء بثمن الغلال ، أنعم جقمق بتفوية الثمن ، وهو أربعة آلاف دينار وسبعمائة دينار .

أما السلطان الملك الأشرف اينال الذي ولي السلطنة سنة سبع وخمسين وثمانمائة ( ١٤٥٣ م ) فقد \* عمر المسجد الأقصى في أيامه \* . ذلك أنه ولي نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - الأمير عبد العزيز العراقي المشهور بابن المعلق ، فعنى بالأوقات والمستحقين عناية لم يخطوا بها من قبل \* وصرف المعاليم كاملة من غير قطع ولا محاصصة ( ٢٤ ) ومن حسنات الملك الأشرف اينال المصحف الشريف الذي وضعه بالمسجد الأقصى بالقرب من جامع عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - تجاه الشباك المطل على عين سلوان ( ٢٥ ) ، ورتب له قارئه ووقف عليه وقفا \* كذلك أنعم على جهة الوقفين - القدس والخليل - ( م ٣٣ - تاريخ الاسلام )

يألف وماتى. اربب قمح ، ثمنها عندئذ أربعة آلاف دينار وثمانية دنانير .

كذلك وضع السلطان المؤيد شيخ فى الصخرة المشرفة مصحفا كبيرا  
بازاء مصحف الملك الظاهر جقمق من جهة الغرب .

وهكذا استمرت عمارة المسجد الأقصى وقبة الصخرة - وصيانتها -  
طوال عصر سلاطين المماليك ، حتى عهد السلطان قانصوه الغورى ، وهو  
السلطان قبل الأخير من سلاطينهم ، الذى قتل فى موقعة مرج دابق سنة ٩٢٢ هـ  
( ١٥١٦ م ) . وللسلطان الغورى لوحة على جدار المسجد الأقصى ، هذا  
نصها :

« ... جددت عمارة المسجد الأقصى الشريف ، من اصلاح الرصاص  
بظاهره وبقيّة الصخرة الشريفة واصلاح النصوص وبياض الجدر ودهان  
الأبواب والتزيم وغير ذلك ، فى أيام مولانا السلطان الملك الأشرف  
قانصوه الغورى عز نصره بنظر المقر الأشرفى السيفى بكباى ناظر الحرمين  
الشريفين ونائب السلطنة الشريفة بالقدس وأحد الأمراء الأربعينات بالديار  
المصرية ، ادام الله أيامه ، فى سنة خمس عشرة وتسعمائة ... » ( ٢٦ ) .

المدارس فى بيت المقدس :

موضوع المدرسة فى الاسلام موضوع طويل دونت فيه كتابات عديدة ،  
وخاصة فيما يتعلق بنشأة المدرسة . وليس هذا مجال التطرق الى فكرة  
ربط نشأة المدرسة بعصر السلاجقة ، اذ لنا فى هذا الموضوع رأى آخر  
معارض ( ٢٧ ) ، وانما الحقيقة التى لا جدال فيها ، هى أن قيام الدولة الأيوبية  
فى مصر والشام جاء مصحوبا بظاهرة التوسع فى انشاء المدارس فى البلاد  
التي دخلت نطاق هذه الدولة . ولما كانت المدرسة فى الاسلام مؤسسة دينية  
علمية ، ذات رسالة مزدوجة تجمع بين الدين والعلم ، فإنه كان من الطبيعى



أن يدهى مركز كبير له وضعه الدينى - مثل بيت المقدس - بنصيب كبير من حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر .

ومع أننا لا ننكر على سلاطين بنى أيوب وملوكهم توسعهم فى انشاء العديد من المدارس فى مصر والشام ، الا أن الملاحظ على الدولة الايوبية بوجه عام أن اقتصادها كان اقتصاد حرب ، فضلا عن أن حالة التمزق والانقسام التى عاشتها هذه الدولة بعد وفاة مؤسسها صلاح الدين ، حالت دون أن يصل عدد المدارس التى انشئت فى عصر هذه الدولة الى ما وصل اليه فى عصر سلاطين المماليك . ففى عصر دولة المماليك تكاثفت العوامل التى سبق أن اشيرنا اليها - من أمن واستقرار وثراء ونشاط فكرى وحضارى - ليظهر اثرها فى كثير من المنشآت الدينية والعلمية والخيرية والاجتماعية التى اُسست فى ذلك العصر . وكان للمدارس حظ كبير فى هذه الحركة ، اذ شيد سلاطين المماليك منها « ما حلا الأخطاط وشحنها » على قول القلقشندى (٢٨) . وامتدت حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر الى البلاد المشمولة بحماية سلطنة المماليك وبخاصة الحجاز حيث انشا السلطان الغورى فى مكة مدرسة كبيرة . واكن يبدو أن بيت المقدس كان اوفر تصيبا فى هذه الحركة بسبب قربه من دائرة النشاط العلمى فى قلب الدولة . وقد عدد هجين الدين الحنبلى - وهو معاصر - أكثر من أربعين مدرسة فى بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك، وهو عدد ضخم بالنسبة لمدينة واحدة ، مما يدل على اتساع دائرة النشاط العلمى فيها عندئذ . ولم تكن هذه المدارس كلها من انشاء السلاطين ، وانما اسهم فى انشائها الأمراء والقادرون من « أهل الخير من الأمراء والاغنياء ، ومنهم النساء والاماء ، قانتشاروا منها ما أنشأوا ، عنوان الغيرة على العلم وبث الفضائل ... » (٢٩) .

والملاحظ أن عناية المماليك بالمدارس لم تقتصر على انشاء مدارس

جديدة ، وانما امتدت لتشمل بالرعاية والاصلاح المدارس القديمة التى انشأها السابقون \* من ذلك ان النائب شاهين الشجاعى - فى زمن برسبائى - جدد المدرسة الجاولية ، وهى مدرسة وقفها الأمير علم الدين الجاولى نائب القدس سنة ٧١٥ هـ ، وتقع على زاوية الحرم الشمالية •

وقد وجدت المدرسة - شأنها شأن بقية المؤسسات الدينية والعلمية والخيرية فى ذلك العصر - فى نظام الأوقاف خير دعامة تشد أزرها وتمكنها من البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها • ويعبارة أخرى فان حياة المدرسة لم تكن رهينة بحياة مؤسسيهما - أيا كان مركزه وثراؤه وانما كان صاحب المدرسة يوقف عليها من الأوقاف ما يضمن لها الاستمرار والنهوض بواجبها بعد وفاته • وهذه الأوقاف قد تكون أرضا زراعية أو عقارات أو أسواق وحوادث وحمامات ••• تد ايرادا ثابتا ينفق منه على صيانة المدرسة ودفع مرتبات موظفيها ومخصصات التالين بها من طلاب العلم وغيرهم • وقد اخترنا على سبيل المثال المدرسة الأشرفية فى بيت المقدس ، لتقف على ما كان يقوم به الوقف فى حياة المدرسة من دور فعال •

ذلك انه: حدث بعنينا ولى الأمير حسن الظاهرى نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - فى أيام السلطان الملك الظاهر خشقدم ان شرع فى بناء مدرسة بجوار باب السلسلة برسم السلطان المذكور • ولكن السلطان خشقدم لم يلبث ان توفى سنة ٨٧٢ هـ (١٤٦٧م) فمرت الدولة بفترة قلقة انتهت بقيام السلطان الأشرف قايتباى فى الحكم (٨٧٢ - ٩٠١ هـ = ١٤٦٨ - ١٤٩٦م) • وعندئذ تقدم الأمير حسن الظاهرى الى السلطان قايتباى يسأله قبول المدرسة الجديدة لتحظى برعايته وتتمكن من أداء رسالتها • وكان ان قبلها السلطان الأشرف قايتباى ، فنسبت اليه وعرفت باسم المدرسة الأشرفية ، ورتب لها شيخا وصوفية وفقهاء وصرف لهم المعاليم ، ووقف عليها الأوقاف •

وثمة وثيقة هامة ، هي الحجة الشرعية الخاصة بالأوقاف التي أوقفها السلطان قايتباي على مدرسته بالمقدس والجامع بغزة ، وهذه الوثيقة محفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة تحت رقم ٨٨٧ ، ومؤرخة في الحصادي والعشرين من شهر شوال سنة إحدى وثمانين وثمانمائة للهجرة (٣٠) .

وترجع أهمية هذه الوثيقة الى أنها تكاد تكون الحجة الشرعية الوحيدة التي عثرنا عليها من عصر سلاطين المماليك والتي تنصب بكاملها على منشآت أقامها أحد سلاطين المماليك بفلسطين : مدرسة في بيت المقدس وجامع بغزة .  
وتبدأ الوثيقة بالافتتاحية التقليدية التي تعبر عن النزعة الدينية التي سادت العصر ، وكيف أنه ينبغي على المسلم أن يسعى لعمل الخير ، ويتصدق بالمال ، ويدافع عن الدين بحد السيف ، وذلك ( لرفع راية الاسلام وخفض رأس الكفار ... ) .  
ويعد أن تعدد الوثيقة حدود المدرسة الإشرافية من مختلف الجهات ، تذكر الأراضي والعقارات التي وقفها السلطان قايتباي لينفق من إيراداتها عليها . ثم توضح الوظائف الخاصة بتلك المدرسة ، ومرتب كل منها ، وأبواب الصرف من ريع الوقف وذلك بالدرهم كل شهر . فنأظر الوقف يخصص له ستمائة درهما شهريا ، وشيخ المدرسة - الذي يقوم بأعباء الإمام والمدرس وقارئ الحديث - يخصص له خمسمائة درهما وعشرة دراهم شهريا .  
ويقيم بالمدرسة ستون صوقيا يصرف لكل منهم خمسة عشر درهما شهريا (٣١) ، وعشرة طلاب لكل منهم خمسة وأربعون درهما شهريا ٠٠٠ هذا عند ما يخصص لقارئ المصحف والموظفين ، مثل البواب والمزملائي والفراش والوقاد ٠٠ وما يخصص للخدمات والنظافة والاضاءة ، مثل ثمن زيت الاضاءة والحصص والقناديل والأباريق . كذلك خصص مبلغ ألفي درهم شهريا للتوسعة على اسرة المدرسة في أشهر رجب وشعبان ورمضان ، فإذا تبقى بعد ذلك شيء من ريع الوقف ، فإن على الناظر أن يصرفه ( في وجوه البر والقربات والأجر والمثوبات ، للفقراء والمساكين أينما كانوا وحيثما وجدوا ) (٣٠) .

على أنه حدث عندما حضر السلطان الأشرف قايتباي بعد ذلك لزيارة بيت المقدس أن المدرسة لم تعجبه ، فأمر بهدمها وتوسيعها وتجديدها وشرع قى ذلك سنة ٨٨٥ هـ ، وسيز السلطان لهذا الغرض إلى القدس الشريف من القاهرة جماعة من المعمارية والمهندسين والحجارين . ولما كانت سنة سبع وثمانين وثمانمائة اكتملت المدرسة ، وافتتحت سنة ٨٩٠ هـ . ويبدو أن عملية تجديد المدرسة صحيها توسيعها وزيادة حجم نشاطها ، والاكثر من القائمين بها وعليها ، من طلاب علم ورجال دين وموظفين ، الأمر الذى تطلب زيادة الأوقاف عليها حتى تتمكن من الرقاء بالتزاماتها الجديدة . لذلك حررت وثيقة وقف ثانية ، دونت فى ظهر الوثيقة الأولى ، وتحمل تاريخ سنة ٨٩٥ هـ ، تضمنت زيادة كبيرة سواء فى عدد المعينين للمدرسة أو فى مخصصاتهم (٣٢) .

وأخيرا ، فإنا نلاحظ أن نظام الأوقاف الذى اتبعت دأثرته فى عصر سلاطين المماليك ، ساعد كثيرا من مؤسسات البر وأعمال الخير على النهوض برسالتها فى بيت المقدس . من ذلك ماذكره المقرئى فى حوادث سنة ٦٦٢ هـ من أن السلطان الظاهر بيبرس وقف عدة قرى « لنصرف ريعها فى ثمن خبز ونعال لمن يرد إلى القدس من المشاة ومبلغ فلوس (٣٢) » واستمرت هذه الأوقاف تؤدى رسالتها طالما احترمت ولم تمتد إليها أيدي الطامعين . فلما كان القرن العاشر الهجرى - السادس عشر للميلاد - وقعت المنطقة كلها تحت سيطرة العثمانيين « وسطا أكلة الأوقاف » عليها ، فلم تجد معظم المدارس خاصة - والمؤسسات الدينية والخيرية عامة - ما يكفل لها البقاء والاستمرار ، وتعطل كثير منها « عما كان وقف عليه من التدريس والملازمة » (٣٤) .

#### التصوف وبيوت الصوفية :

ومن المؤسسات الدينية التى حظيت بالاهتمام فى عصر سلاطين المماليك بيوت المتصوفة . ومن المعروف أن تيار التصوف أخذ يشتد فى الشرق الأدنى

فى عصر الحروب الصليبية منذ العصر الأيوبي ، حتى بلغ درجة واضحة من النشاط والقوة فى عصر سلاطين المماليك \* وقد أثر كثير من الزهاد والمتصوفة فى ذلك العصر الانقطاع للعبادة على الأرض التى باركها الله حول المسجد الأقصى \* ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال الشيخ الكبير محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر - المعروف بأبن القرمى - المتوفى سنة ٧٨٨ هـ \* وقد طاف ببعض البلاد الإسلامية حتى اسقريه المقام فى القدس حيث شيدت له زاوية أقام فيها ودفن بها بعد وفاته \* وكان يقيم فى خلوته أربعين يوما لا يخرج إلا لجمعة \* (٣٥) .

ومنهم الشيخ الريانى فريد عصره علاء الدين عالى العسقى (٣٦) البسطامى ، قدم بيت المقدس ، وأقام مشغلا بأنواع المجاهدات والرياضات ودخول الخلوات الى أن علا شأنه \* وعندما مات خلفه تلميذه « الشيخ القوية الصالح الريانى جلال الدين عبد الله خليل الاسدأبادى - محتفيا بالبسطامى - طريقة ومسلكا \* \* \* نزيل القدس \* \* \* كان اماما قويا ، ناسكا بالكا طريق القوم ، ماشيا فيه \* انتهت اليه رئاسة هذا الشأن فى زمانه \* \* \* توفى بزاويته بالقدس فى المحرم من سنة ٧٩٤ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا كان قد أعده له تحت قدمى شيخه (٣٧) » .

ونذكر منهم أيضا السيد الشريف موسى بن أحمد بن منصور ، شرف الدين العنوى المغربى المالكى « العالم الصالح الزاهد \* \* \* كان زاهدا متقلا على طريقة السلف \* \* \* توجه الى القدس فأقام به \* توفى بالخابيل سنة ٧٩٥ هـ » (٣٨) .

ومنهم أيضا الشيخ أبو بكر بن على بن عبد الله « الامام القوية الزاهد العابد الخاشع الناسك الريانى ، بقية علماء الصوفية » كان ينتقل بين القدس ودمشق الى أن توفى بالقدس سنة ٧٩٧ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا .

وكان لهذه الصوفية بيوت يقيمون فيها عاكفين على حياة التصوف .  
وقد عسدد محمد كرد على من تلك البيوت ، ٢٩ بيتا ، منها ٢١ زاوية  
وخانقاوتان وستة أربطة .

وفي عصر سلاطين المماليك تداخلت معانى الألفاظ الثلاثة - خانقاه  
ورباط وزاوية - بحيث غدت تعنى كلها بيوت الصوفية (٣٩) والنسك . على  
أنه يبدو أن الزاوية كانت صغيرة الحجم ، لا تستوعب إلا عددا محدودا من  
الصوفية والنسك ، فضلا عن أنها استعملت بمعنى المصلى الصغير . أما  
الخانقاه فكانت أكبر حجما وأكثر استعدادا لاستيعاب أعداد أكبر ، ومزودة  
بالمرافق الأساسية للحياة ، فيها مطبخ وفرن وحمام ولها حلاق ٠٠٠٠٠ ولكل  
خانقاه وضع خاص بها ، فهي تمثل وحدة قائمة بنفسها بداخلها عدد معين  
من الخلوات ، خصصت كل منها لأحد الصوفية . ولكل خانقاه شيخ ياتمر  
الصوفية داخل الخانقاه بأمره وينظم أمورهم وفق ترتيب معين . أما الرباط  
فقد تحول معناه أيضا في ذلك العصر ليصبح في ظل التصوف بيت المتصوفة .  
فقال ابن صلاح الدين بنى في بيت المقدس مدرسة للفقهاء الشافعية ( المدرسة  
الصلحية ) ، ورباطا للصلحاء الصوفية . ومع مرور الوقت غلب أحيانا اسما  
خانقاه ورباط على بيت الصوفية من الرجال والمتصوفات من النساء . وفي  
حدود هذا المعنى الجديد صارت للرباط وظيفة اجتماعية إلى جانب وظيفته  
الدينية إذ ( غدا كالمودع للنساء المطلقات والأرامل ) ، أى أن بعض الأربطة  
صارت أشبه بملاجئ للمطلقات والأرامل وغيرهن (٤٠) .

### الماء والأسيلة :

المعروف عن بيت القدس أنها تشكو دائما قلة المياه ، الأمر الذى عرضه  
فى كثير من حلقات التاريخ لبعض الأزمات والشدائد . قال عنها القزوينى -  
فى القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد - « شرب أهلها من ماء المطر .

ليس فيها دار الا وفيها صهريج ، مياهها تجتمع من الدروب ، ودروبها حجرية ليست كثيرة الدنس • لكن مياهها ربيثة ، وفيها ثلاث برك : بركة بنى اسرائيل ، وبركة سليمان ، وبركة عياض » (٤١) •

وثمة اشارات في مصادر عصر المماليك الى ماكان يعانيه الناس في بيت المقدس بسبب قلة الأمطار في بعض السنوات • ويذكر المقرئ في حوادث سنة ٦٦٥ هـ أنه حدث في ذى الحجة أن ( نزحت بئر السقاية التي بالقدس حتى اشتد عطش الناس بها ، فنزل شخص الى البئر فاذا قناة مسدودة ، فأعلم الأمير علاء الحاج الركى نائب القدس ، فأحضر الأمير بنائين وكشف البناء ، فأقصى بهم في القناة تحت الصخرة ، فوجدوا باباً مقنطراً قد سد ، ففتحوه فخرج منه ماء كاد يفرقهم ، فكتب بذلك الى السلطان وأنه لما نقص ماء السقاية دخل الصناع فوجوا سدا ، نقب فيه الحجارون قدر عشرين يوماً ، ووجد سقف مقلط فنقب فيه قدر مائة وعشرين ذراعاً بالعمل (٤٢) ، فخرج الماء ونقل للقناة » (٤٣) •

كذلك ذكر المقرئ في حوادث سنة ٧٢٨ هـ « وفيها كملت العين التي أجراها الأمير تنكز بالقدس ، بعد ما أقام الصناع فيها مدة سنة ، بنى لها مصنعا (٤٤) سمعته نحو مائتي ذراع • ونقب في الجبل مجارى نقب لها في الحجر حتى دخل الماء الى القدس ، فكان لها يوم مشهود » (٤٥) •

ومع كل هذه الجهود ، كانت القدس تعاني من قلة الماء لأن ماءها يعتمد على المتجمع من الأمطار ، فاذا قلت الأمطار قاسى الناس الشدائد من قلة الماء • يذكر ابن قاضي شهبة أنه حدث سنة ٧٨٢ هـ أن « غلت الاسعار لقلة المطر ٠٠٠ واستسقى الناس بالقدس ، فسبقوا ولله الحمد ٠٠٠ » (٤٦) •

لهذا السبب أتم سلاطين المماليك بحمل الاسيلة في بيت المقدس لتوفير ماء الشرب لأهلها ، كما اهتموا بصفة خاصة بإيصال الماء الى المدينة عن طريق

قناة العروب (٤٧) \* ومازلت هذه العناية قائمة حتى دولة المماليك الثانية أو الجراكسة ، فيذكر المقرئ في حوادث سنة ٧٨٥ هـ أن السلطان برقوق أمر بعمارة قناة العروب لايصال الماء الى القدس (٤٨) \* كذلك أمر السلطان المؤيد شيخ بالاهتمام بعمارة قناة السبيل الواصلة الى القدس الشريف من عين العروب وعمارة البركة الشرقية من بركتى المرجع \* وقد استمرت عمارة هذه القناة حتى تمت سنة ٨٨٨ هـ فى عهد السلطان الأشرف قايتباى ، فبخلت مياه عين العروب الى القدس الشريف \* وزينت المدينة الثلاثة أيام \* .

أما السلطان برسباى فقد تم فى أيامه تجديد سبيل شعلان ببית المقدس ، وهو السبيل الذى بناه الملك المعظم عيسى الأيوبي سنة ٦١٢ هـ وكتب بذلك لوحة تاريخية بخط النسخ المملوكى ، تصها « جدد هذا السبيل والمصلى والمحراب العبد الفقير الى الله تعالى شاهين ناظر الحرمين فى أيام مولانا الملك الأشرف برسباى خلد الله ملكه بتاريخ شهر رمضان المعظم سنة اثنى وثلاثين وثمان مائة » (٤٩) \* .

وأذا كان سلاطين المماليك قد اعتنوا عناية كبيرة بتوفير ماء الشرب لأهل بيت المقدس ، فاننا نلاحظ أن معظم الأسبلة التى انشأت فى المدينة فى ذلك العصر روى فيها أن تكون على الطريق الرئيسى المؤدى الى قبة الصخرة والمسجد الأقصى ، ليتوافر للمصلين والزوار الحصول على ماء الشرب قبل وصولهم الى المسجد لأداء غريضة الصلاة \* هذا الى أن معظم الأسبلة اقامة فى ساحة الحرم القدسى كانت على أبار تتجمع فيها مياه الأمطار \* ومن أشهر هذه الأسبلة تلك الذى اقامة السلطان اينال ، وهو يقع فوق بئر مقابل لدرج الصخرة الغربى ، وجعلت فوقه قبة مشيدة من الحجر \* وقد جدد السلطان قايتباى هذا السبيل فأزال القبة ، وفرش أرضه بالرخام « وصار فى هيئة لطيفة » \* وبعد ذلك قام السلطان العثمانى عبد الحميد بتجديد هذا السبيل مرة أخرى \* .



ويمكن أن نتخذ هذا السبيل في هندسته نموذجا لما كانت عليه بقية الأسبلة في بيت المقدس ، فنقول أنه يحتوى على طابقين ، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار ، تملؤها خزانة ، أى غطاء أو سقف من الرخام أو الحجر \* أما الطابق الثانى فيرتفع عن سطح الأرض حوالى متر ، وتوجد به المزلة لتوزيع الماء على الراغبين فيه \* ويقوم المزملاتى برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجرى تحت البلاط المصنوع من الحجر الصلب . ويتنهى الماء الى فتحات معدة لرفع الماء ، قطر نافذة كل فتحة منها حوالى عشرين سنتيمترا \* وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مريوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النواخذ \* أما طريقة تشغيل السبيل ، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر محمولة على خشبة مريوطة بها حبل \* وكان بطرف الجبل سطل يرفع به المزملاتى الماء الى القنوات الموجودة تحت بلاط المزلة فيجرى الى النواخذ القائمة عند فتحات القنوات \* وكان طالع الماء يصعد على سلاسل موجودة أسفل كل نافذة الى حيث يجد الماء ، فيحصل على حاجته بالكوز .

ويتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتى الذى اشترطت فيه شروط جسمية وظرفية خاصة ، كان يكون سائلا من الماهات والأمراض - وبخاصة - الجذام - « وأن يسهل الشرب على الناس ويماملهم بالسنى والرفق ليكون أباح في انخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » ، وفقما جاء فى وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق \* ومن أجل ذلك رعى تزويد الأسبلة بأسوات متنوعة ، مثل سلب اللبف الكتان ، وسفنج لصح أرض السبيل وبخور لتبخير الأروانى ، ومكانس \* هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر، وأتية الشرب والكيزان والأباريق والقلل الفخار والملشوش والاسطال للنحاس وغيرها .

### الحياة الاقتصادية في بيت المقدس :

نشأت الحكمة الالهية أن تتصف البس ذات الاعمى الدينية بالفقر ، وعدم وجود موارد طبيعية كبيرة فيها ، ووقعها فى وديان غير ذات زرع ، وذلك لتظل بمنجاة من الترف الذى هو سبب هلاك القرى وفساد المجتمع « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

ولذا فان الغالب فى هذه المدن هو أن تكون غير مرغوبة السكنى من اصحاب النفوذ والسطوة والمترفين ، غير مأثورة الا من الزاهدين فى الحياة الدنيا ، الحريصين على نعيم الآخرة .

ولم تشذ بيت المقدس عن هذه القاعدة ، فوصفها الجغرافى ابن حوقل بأنها ليس بها ماء جار سوى عين لا ينتفع بها « واذا كانت بها أشجار دائمة الخضرة تكسب البلاد خصبا ، فان هذه الأشجار من ذلك النوع الذى يتحمل الجفاف كالزيتون والجميز والتين والكرام » أما الحبوب والخضروات فانتاجها يتوقف على الأمطار ، فاذا قلت الأمطار شح المحصول .

يذكر ابن قاضي شعبة فى حوادث سنة ٧٩٨ هـ « وفيه جاءت الأخبار من القدس أن غرارة القمح - وهى غرارتان بالدمشق - بألف ، وأن الخبز لا يوجد ، وأن الماء قليل جداً ، وليس ببئر أيوب ولا زرقة ماء ، وأنهم استسقوا بالقدس مرارا ، ووقع المطر ولكن لم تملأ منه الآبار ، ولا نفع لمفير الزرع ، وأنهم فى شدة زائدة ٠٠٠ » (٥٠) .

وكانت الأسعار فى بيت المقدس تفوق ما عداها فى غيرها من البلاد ، وخاصة فى أوقات القسط والجذب . من ذلك أنه عندما اشتت الغلام فى أزمة سنة ٧٩٨ هـ « جاءت الأخبار أن القمح بالبلقاء الغرارة بثلاثمائة ، وبالقدس وما حوله بالكبير بثمانمائة وأزيد ، وأما دمشق فالقمح بمائة وثمانين وما

حولها ٠٠٠ « (٥١) ومن هذه العبارة يبدو الفارق في الأسعار بين بيت المقدس وغيرها من بلاد الشام .

وكان سلاطين المماليك في مثل هذه الأحوال يرسلون المصوب من مصر لمساعدة أهالي القدس الشريف .

ولما كان شجر الزيتون أكثر احتمالا وثباتا من حصيد زيت الزيتون كانت شبه ثابتة لا تتأثر كثيرا بالعوامل الطبيعية من أمطار وغيرها . وقد بلغت الضريبة المفروضة على أهلها في عصر سلاطين المماليك ألفا وخمسمائة قنطارا من الزيت في الوقت الذي بلغت مائة وستين قنطارا على أهالي غزة أقله إنتاج محصول الأخيرة من الزيت . (٥٢) .

أما الصناعة فقد اعتمدت أساسا على عصر الزيتون لاستخراج الزيت الذي استخدم في صناعة الصابون . وإلى جانب ذلك اشتهرت بيت المقدس بصناعة بعض التحف والايقونات ذات الصبغة الدينية ، والتي كانت تصادف راجعا عند زوار المدينة من المسلمين والمسيحيين سواء . من هذه نماذج من الصدف لقبة الصخرة ولكنيسة القيامة ، وصليبان من المعنن ومسابع من شجر الزيتون ، فضلا عن بعض المصنوعات الجلدية والمطرزات اليدوية . وعلى أساس هذه المصنوعات الخفيفة ذات الصبغة الدينية ، قام جزؤ هام من النشاط التجاري في المدينة .

كذلك عنى سلاطين المماليك بانعاش النشاط التجاري في المدينة واذلك أمر السلطان بيبرس ببناء خان خارج بيت المقدس من جهة الغرب إلى الشمال - هو الخان المعروف بخان الظاهر - وكان بناؤه سنة اثنتين وستين ، ونقل إليه من القاهرة باب القصر المعروف بباب العيد ، أحد أبواب القصر الفاطمي الكبير (٥٣) وجعل بالخان فرنا وطاحونا ، وجعل للمسجد الذي فيه اماما وشرط فيه أشياء من فعل الخير ، من تفرقة الخبز على يابه واصلاح حال

النازليين به ، وغير ذلك \* ووقف ببيرس على هذا كله وقفا كبيرا ، وقرأ كتاب الوقف فى العام التالى فى مجلس السلطان بقلعة الجبل وكتب من عدة نسخ (٥٤) أما السلطان يرقوق فقد انشأ الخان المعروف باسم خان السلطان سنة ٧٨٨ هـ ، على طريق باب السلسلة ، وكان يعرف بالوكالة \*

ولا يخفى علينا ان الخانات هى فى المقام الاول مؤسسات تجارية ، تعد لاستقبال التجار وبضائعهم ، ويجنون فيها المكان الامين لحفظ أموالهم ، كما تتم فيها العمليات والصفقات التجارية ، ولذا فانها عامل كبير من عوامل تنشيط التجارة فى تلك العصور \*

ومن ناحية اخرى فان الزيارة الدينية كانت دائما موردا أساسيا للدخل فى بيت المقدس \* فاذا كانت هذه المدينة لا تقع على واحد من طرق التجارة الرئيسية التى تربط بلاد الشام بالعالم المجاور أو الخارجى ، الا انها عوضت عن ذلك بالرسوم التى كان يدفعها المتردئون عليها من المسيحيين والوافدين من شتى أنحاء العالم المسيحى \*

ويبدو ان الإيرادات المتجمعة من رسوم زيارة الأماكن المسيحية لم يصرف منها على رعاية مقدسات المسلمين ، إذ كان للأخيرة أوقافها ومخصصاتها ، وإنما جعلت حصيلة رسوم هذه الزيارة للانفاق على أغراض عمرانية غير دينية \* من ذلك ما يذكره القريزى من أن نصف متمصل كنيسة القيامة بالقدس خصص سنة ٨٠٣ هـ لمعمارة قلعة دمشق (٥٥) \*

وفى الظروف الحادية حرص سلاطين المماليك على حسن رعاية هؤلاء الحجاج المسيحيين \* ومن ذلك المرسوم الذى أصدره السلطان قانصوه الغورى بعدم التعرض لهم عند دخولهم كنيسة القيامة ، ونقش ذلك المرسوم على لوحة مؤرخة بسنة ٩١٩ هـ ثبتت على باب القيامة (٥٦) \* وسنتعرض لهذا الموضوع بشيء من التفصيل فى نهاية البحث \*

١١ أما أهل النعمة المقيمون بالقدس فقد فرضت عليهم ضريبة الجزية أو الجوالى ، وفقا لأحكام الشرع . وقد ذكر المقرئى فى حوادث سنة ٦٨٢ هـ أن السلطان المنصور قلاوین « رسم أن تكون جوالى النعمة بالقدس وبلد الخليل وبيت لحم وبيت جالا ، مرصدة لمعمارة بركة فى بلد الخليل » (٥٧) .

وفى كلامنا عن الحياة الاقتصادية لا يفوتنا أن نشوهد بأن الممالك حرصوا دائما على التقرب الى الله عن طريق رفع المظالم والمكوس عن أهالى بيت المقدس والتخفيف عنهم . من ذلك أن السلطان الظاهر برقوق أرسل سنة ٧٩٦ هـ الأمير شهاب الدين أحمد الیغمورى نائبا الى بيت المقدس ، فأبطل المكوس والرسوم التى أحدثها النواب قبله بالقدس الشريف ، ونقش بذلك رخصة الصفت على باب الصخرة من جهة الغرب . كذلك عمل السلطان الظاهر جقمق على إبطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك بلاطه الصفت بدائى المسجد الغربى عند باب السلسلة . أما السلطان الظاهر خشقدم فقد رسم بإبطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك رخصتين ، وجهزهما الى القدس الشريف فى أواخر عمره ، والصفتا بمائط المسجد الأقصى من جهة الغرب .

ولا شك فى أن هذه الاجراءات من جانب سلاطين الممالك ، بالإضافة الى الأموال التى تدفقت على المدينة من الخارج ، أما عن طريق المعونات أو الأوقاف الموقوفة على منشآتها ومؤسساتها الدينية والعلمية والخيرية ، وأما عن طريق الزوار والحجاج ، كل ذلك أدى الى حالة من الانتعاش الاقتصادى فى عصر سلاطين الممالك لم تنعجها مدينة بيت المقدس فى حلقة أخرى من تاريخها .

#### الوضع السياسى والإدارى لبيت المقدس : -

تبعث أهمية بيت المقدس عبر التاريخ من وضعها الذى أربط بالآنيان السماوية الثلاثة ، وفيما عدا ذلك فإن هذه المدينة ليس لها من حسن الموقع الجغرافى أو وفرة مصادر الثروة أو غيرها من المميزات الطبيعية والاقتصادية

ما يجعل منها عنصرا فعالا نشيطا في الحياة السياسية للأقاليم الذي تقسّم فيه ولم نسمع منذ قيام الاسلام وفتح العرب ايلياء سنة ١٦ هـ (٦٣٥م) على أيام الخليفة عمر بن الخطاب أن بيت المقدس كانت حاضرة لنولة مستقلة كبيرة أو عاصمة لحكومة قوية أو مركزا لحركة سياسية ضخمة . يستثنى من ذلك ما حدث قبيل مجيء الحملة الصليبية الأولى الى الشام من سيطرة الارائقة على بيت المقدس مدة قصيرة وهؤلاء لم يكونوا دولة بمعنى الكلمة . ثم ما حدث عند سقوط هذه المدينة المقدسة في قبضة الصليبيين سنة ٤٩٢ هـ ( ١٠٩٩ م ) وما تبع ذلك من قيام مملكة صليبية فيها استمرت قرابة تسعين عاما ولكنها كانت دولة غربية مصطنعة ، اعتمدت في وجودها على عوامل ومساعدات خارجية - بشرية ومادية - فظلت أشبه بجزيرة أو سفينة ضلّة وسط محيط اسلامي كبير .

حتى عندما انقسمت الدولة الايوبية في مصر والشام على نفسها عقب وفاة مؤسسها صلاح الدين ، وغدت بلاد الشام قسمة بين ملوك بني أيوب لم نسمع في ذلك الدور أن أحدا من ملوك الايوبيين اختار بيت المقدس ليقم لنفسه ملكا أو إمارة فيها ، مثلما حدث في دمشق وحلب وحمص وحماء والكرك وغيرها .

وهكذا حتى تم للمماليك بسط سيطرتهم على بلاد الشام عقب موقعة عين جالوت سنة ١٢٦٠ م ، فقسّموا الشام اداريا الى ستة أقسام كبرى أطلقوا عليها اسم نيابات ، لأن كلامنا على رأسها نائب لسلطان المماليك في القاهرة يتبعه وينوب عنه في حكمها . وقد ظهرت هذه النيابات تدريجيا ، وليس بقرار واحد أو في وقت واحد ، وهي حسب ترتب ظهورها : نيابة دمشق ونيابة حلب ونيابة حماه ، ونيابة الكرك (الاردن) ، ونيابة طرابلس . وكان على رأس كل نيابة من هذه النيابات أمير كبير من أمراء المماليك ، يتمتع بطلب نائب السلطان . واكبرهم مقامًا نائب دمشق ، الذي كانت نيابته «أجل النيابات الشامية وأرفعها

فى الرتبة ، يحتى اطلق على نيابته اسم «نيابة الشام» او «مملكة الشام» (٥٨) ومن ناحية اخرى فان كل نيابة من هذه النيابات الكبرى انقسمت الى اقسام ادارية صغيرة ، اطلق عليها القلقشندى اسم «ولايات» او «نيابات صغار» (٥٩)١

اما نصيب بيت المقدس ومكانها فى هذا التقسيم ، فكانت ولاية صغيرة تتسع نيابة دمشق ، ويوجد فى قلمتها نائب صغىر يعينه نائب دمشق (٦٠) . وظلت مدينة بيت المقدس على ذلك حتى سنة ٧٧٧هـ (١٣٧٥م) ايام السلطان الاشرف شعبان بن حسين بن اللان ، عندما تحولت الى نيابة قائمة بذاتها ، وصار لها نائب عن السلطان ، وهو امير برتبة ملاخانة . وعندئذ جرت العادة ان يضاف اليه نظر الحرمين ، فى القدس والخليل . ويذكر القلقشندى ان ولاية نائب القلعة والى المدينة أصبحتا من حق نائب القدس بعد ان غدت نيابة (٦١) . ولا نريد ان نمر على ظاهرة تحول بيت المقدس من ولاية صغيرة تابعة لنائب دمشق الى نيابة قائمة بذاته تتبع السلطة المركزية فى القاهرة مباشرة ، دون ان نحاول تحليلها تاريخيا . وفى رأينا ان هذا التطور جاء رد فعل مباشر لتجدد النشاط الصليبي فى شرق البحر المتوسط فى تلك المرحلة ، وخاصة بعد ان قام بطرس لوزينان ملك قبرص بحملة صليبية كبرى على الاسكندرية قبل ذلك بعشرين سنوات ساءى سنة ٧٦٨هـ (١٣٦٥م) وهى الحملة التى اعقبتها فى الصفوات القتالية اغارته صليبية على طرابلس وصيدا وجبة والملاذية وبانياس وسميط . . . وغيرها من شغور سولة سلاطين المماليك فى مصر والشام (٦٢) وقد تعلم المسلمون من دروس الماضى القريب ان التحرك الصليبي فى شرق حوض البحر المتوسط لا يستهدف فى النهاية الا غاية واحدة ، هى الاستيلاء على بيت المقدس بالذات . بل ان الغرض الاوى فى ذلك الدور كان لا يفتأ يطالب صراحة وفى جرأة ببيت المقدس . ومن ذلك ما يرويه القريزى فى حوادث سنة ٧٣٠هـ من وصول سفارة ضخمة - من مائة وعشرين رجلا - (م ٢٤ - تاريخ الاسلام)

موقدة من قبل ملك قونستانتين فليب السادس دى قالوا « فى طلب القدس ويلاذ الساحل ، فانكر السلطان عليهم ، وعلى مرسلهم وأمانهم » (٦٣) . وفى ظل هذه التجارب والأحاسيس ، كان لابد من الاحتياط والاستعداد ، فأتخذت عدة اجراءات وقائية ، كان من جملةها رفع بيت المقدس من الناحية الادارية الى نيابة ، على رأسها نائب للسلطان مسئول امامه عن أمن المدينة وسلامتها .

ومع ذلك فقد ظلت الأهمية الدينية لبيت المقدس هى الغالبة ، بدليل أن التعمين فى الوظائف الدينية الكبرى فيها بقى من حق السلطان وحده . ويعمل بعض الباحثين ذلك بأنه إذا كان تدخل السلطان المباشر فى الإدارة ببعض اقاليم الدولة يرجع لأسباب حربية ، فإن حرصه على التمسك بحقه فى شغل الوظائف الدينية بالقدس انما يرجع الى أهميتها الدينية (٦٤) .

وثمة ملاحظة أخرى تسترعى الانتباه ، هى أن بيت المقدس كانت فى عصر سلاطين المماليك منفى للمغضوب عليهم ، بحيث لا تمر سنة أو بضع سنوات قليلة ، الا ونجد فى مصادر ذلك العصر إشارة الى أن السلطان قد أمر بنفى أحد المذنبين أو واحد من خصومه الى القدس (٦٥) .

وهنا لابد للمؤرخ من وقفة يستوعب فيها عدة أمور :

**أولها :** أن النفى الى القدس كان لا يعنى السجن ، وإنما هو نوع من تحديد الإقامة ، بحيث يعيش الفرد المنفى داخل المدينة حراً تليقاً ، كل ما فى الأمر هو أنه لا يستطيع الخروج منها أو مفادرتها الى غيرها الا بإذن من السلطان .

**ثانيها :** أن بيت المقدس لم يكن المكان الوحيد الذى يمكن أن ينفى اليه المغضوب عليهم فى ذلك العصر ، وإنما كانت هناك أماكن أخرى فى الدولة ، يغاب عليها البعد عن مركز السلطنة من ناحية ، وقسوة الحياة فيها من ناحية أخرى . ومن أهم هذه الأماكن كانت مكة والمدينة والكرك والشوبك (٦٦) .



**وثالثها :** ان الحياة فى بيت المقدس لم تكن اصعب منها فى بقية المواضع السابق ذكرها ، بل كانت اخفها وطاة ، واهونها امرا نظرا لقربها من مصر من ناحية . والاعتدال جوها من ناحية اخرى . وتسمع فى عصر سلاطين المماليك عن كثير من الحالات طلب فيها بعض المنفيين الى مكة او المدينة او الكرك التخفيف عنهم ، فتوسط لهم بعض المقرئين عند السلطان حتى استجاب لالتماس ، لهم بالانتقال الى بيت المقدس ، يقضون عقوبة النفي فى بيئة اقل قسوة . ومن ذلك - على سبيل المثال - ما ذكره المقرئى عن القاضى زين الدين عبد الباسط - انه كان منفيا واهله الى مكة . حتى سمع له السلطان بالانتقال الى بيت المقدس « فسكن جاشه لانه كان كثير القلق وهو بمكة » (٦٧) .

**ورابعها** ان السلطان كان لا يسمح بالنفى الى بيت المقدس الا لمن لا يخشى منه خطرا شديدا مباشرا . فاشد الحالات السياسية خطرا كان صاحبها يسجن ، وغالبا ما يكون سجنه فى مدينة الاسكندرية حتى يكون قريبا بعيدا (٦٨) : قريبا من عين السلطان وملاحظته ومراقبته ، بعيدا عن ان يهدد السلطان تهديدا مفاجئا كان يقوم بتوجيه ضربة مباشرة سريعة ، يميل بها محل السلطان فى قلعة الجبل بالقاهرة .

**اما الحالات الثقيلة** - بين الخليفة والخليفة - ، فكان اصحابها ينفون الى الحجاز او الكرك او الشويك (٦٩) .

ومهما يكن من امر . فانه يبدو لنا من واقع احصائية اجريناها فيما تحت ايدينا من مصابر معاصرة - سواء فى كتب الحواشي أو الطبقات أو غيرها - ان اكثر من ثمانين فى المائة من حالات النفي فى عصر سلاطين المماليك استأثرت بها مدينة بيت المقدس وحدها ، وهى نسبة كبيرة دون شك .

ولابد مرة اخرى من وقفة - قد تكون طويلة - لتفسير هذه الظاهرة التى قد تبدو فى نظر البعض خطيرة . ان بلاد الشام زاهرة بالمدن الكبرى ذات الشهرة والمكانة والاهمية - مثل دمشق و حلب و حمص و حماه . . . وغيرها - وكلها

داخل نطاق دولة المماليك وتحت سيادة السلطان بالمعاصرة ، فلماذا اختار  
مسلطين المماليك بيت المقدس بالذات لتكون منفى للخلافة العظمى عن المضطرب  
عليهم دون بقية مدن الدولة بوجه عام ومدن الشام بوجه خاص ؟ لماذا لا نسمع  
الا عن حالات محدودة نادرة نفى أصحابها الى قلعة دمشق مثلا ، وفي هذه  
الحالة كان الوضع اقرب الى السجن منه الى النفي ، بل كان سجننا ونفيا في نفس  
الوقت ؟

منا لأبد من نكث حقيقة ، هي ان دولة سلاطين المماليك مهما يبالغ في  
تكريمها وتعظيمها والأشادة بالفور الذي لهدست به - مياسينا وبضاريا -  
في اواخر العصور الوسطى ٠٠٠ فان هذه الدولة عاشت عمرها البالغ قرنين  
ونصف من الزمان تقريبا دون ان يكون لها نظام ثابت متفق عليه لولاية منصب  
السلطنة . فالمماليك جميعا سواء ، وكبار الأمراء كلهم سواسية ٠٠٠ نشأوا  
نشأة واحدة او متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتمردوا في مرحلة معينة من أعمارهم ٠٠٠  
ببعضهم واشتدوا في اسواق الرقيق ٠٠٠ نشأوا في كنف استائنتهم الذين نشئهم  
نشأة واحدة او متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتمردوا في مرحلة معينة من أعمارهم ٠٠٠  
كل منهم شق طريقه بعد ذلك وادرك نصيبا في الحياة يتفق وقدراته ومواهبه  
وامكاناته الفذهنية والجماعية وغيرها \* وبناء على ذلك ظهر منهم من وصل الى  
درجة امير كبير ، وهي درجة تؤهله للوثوب الى منصب السلطنة ، ومنهم من  
ظل اميرا صغيرا متوسط الحال . وكبار الأمراء لا فضل لأحدهم على آخر الا  
بالقوة والشجاعة والدهاء . فاذا مات السلطان او قتل ، قالباب مفتوح أمام  
كبار الأمراء - جميعا ودون استثناء - ، ليحاول كل منهم الفوز بمنصب السلطنة  
مستخدما طرقه واساليبه الخاصة ، شريفة كانت او غير شريفة \* وهذا هو  
المرد في كثرة الاضطرابات والثورات التي تعرضت لها الدولة بين حين وآخر ،  
والتي يكمن سببها الحقيقي في احساس كل امير بان له حق في السلطنة ، مما  
يحرك فيه عوامل الخروج على السلطان القائم \*

وفي ظل هذا الوضع كان الإطامعون في السلطنة والثأريون عليها لا يجدون أفضل من بلاد الشام لتكون مركزاً ومنطلقاً لحركاتهم ، فلهذه البلاد في طبيعتها وموقعها وخبراتها وامكاناتها البشرية والمادية ما يجعل منها قرة لمن يتحكم فيها ويسيطر عليها ، وكان الخارجون على الدولة في عصر سلاطين المماليك يتخيرون المدن الكبرى في بلاد الشام - وبخاصة دمشق وحمص - مركزاً لحركاتهم ، نظراً لما تتمتع به من ثروة وموقع وحصانة وامكانات عديدة \* ومن هذه المراكز كثيراً ما كانوا يشروعون في الزحف على القاهرة ، لأن سلطنة أحدهم « لا تتم الا بسخوله قطعة الجبل » (٧٠) \* ولذا كان سلاطين المماليك يعملون حساساً كبيراً لغوايهم في تلك المدن الشامية الكبرى ، حتى بلغ الأمر أن كتاب العسك في النهايات الشامية الكبرى ، كانوا يقومون بمهمة التماس لحساب السلطان في القاهرة ويطلعونه على ما قد يخفيه النواب عنه أو يبيتونه له (٧١) \*

ولم يكن معقولا في ظل هذه الاحاسيس أن يفكر سلطان في نفي أحدهم خبيثه أو المفضوب عليهم إلى مدينة من مدن الشام الرئيسية ، ذات المكانة والثروة والشهرة والامكانات ، حتى لا يكون عاملاً من عوامل الإثنية (٧٢) \* ولم يكن هناك انصب من مدينة مثل بيت المقدس ، يغلب عليها الطابع الديني ، فضلاً عن أنها محدودة الامكانات البشرية والمادية ، غير مرغوبة لمن يطلب الثراء والجاه ، غالبية ساكنها من أهل العلم والدين وليسوا من أهل الحرب والسلاح \* ليس فيها زرع ولا ضرع ولا تجارة رابحة ، وليس لها موارد طبيعية ضخمة تعتمد عليها وتستغنى بها عن غيرها \* حتى المياه فيها شحيحة ، كثيراً ما تتعرض للنضوب مما يجعلها عاجزة عن مقاومة حصار طويل يفرض عليها في حالة ثورتها \*

ولذا لم نسمع في تلك العصور عن القضاة أو حركة ثورية ضد السلطنة المركزية اتخذت بيت المقدس مركزاً لها \* ولو قامت فيها حركة من هذا النوع

لما اختلف مصيرها كثيرا عن مصير الحركات التي قامت في مكة والمدينة أيام الدولتين الأموية والعباسية ، منذ أيام ابن الزبير فصاعدا . . .

أما أسلوب الإدارة المالية في القدس ، فلعل أول ما يستعرض انتباهنا فيه هو حرص سلاطين المماليك على إبطال المظالم في تلك المدينة المقدسة . من ذلك أن السلطان سيف الدين ططر أمر عندما مر بمدينة بيت المقدس سنة ٨٢٤ هـ بإبطال المغارم التي كان نائب المدينة قد فرضها على أهلها ، ونقش ذلك « على حجر بالمسجد » (٧٢) . وكذلك فعل السلطان جقمق ، ونقش بذلك بلاطة علقت على الحائط الغربي للمسجد عند باب السلطنة (٧٤) ثم جاء السلطان خشقم ، فأمر هو الآخر برد المظالم من بيت المقدس ، ونقش رخامتين بذلك الصقتا على الجدار الغربي للمسجد الأقصى (٧٥) . أما السلطان قايتباي فقد رسم برد المظالم عن القصابين والتسبيبين ، وأن يباع اللحم بسعر الله تعالى ، وأن لا يؤخذ لحم من القصابين بدون ثمن . ونقش بذلك لوحة مؤرخة في السادس من أيام شهر ذي القعدة سنة اثنين وتسعمائة (٧٦) .

ومما يؤثر من السلطان قايتباي اهتمامه بانتقاء القضاة والحكام لبيت المقدس ومراقبتهم ، وحرصه على تغيير الولاة في حالة عجزهم .

وعندما ما حدث في عهده خلاف بين حاكم غزة وحاكم القدس بسبب الاشراف على مدينة الرملة ، تدخل قايتباي بنفسه لحسم الخلاف .

وقد حرص السلطان قايتباي عند خروجه لزيارة بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ على أن يستمع إلى الأهالي في شكاوهم من نائبة جار قطلی الظامرى ، وحكم لهم ، وأمره برد ما أخذه منهم ، كما نفى القاضي غرس الدين نخيل من بيت المقدس عندما شكاه أهلها (٧٧) .

## اهل النمة وبيت المقدس :-

من المعروف ان تاريخ المسيحية يرتبط بمدينة بيت المقدس ارتباطا وثيقا .  
ذلك ان مصادر التاريخ البيزنطى تجمع على ان الملكة هيلانة - ام الامبراطور  
قسطنطين العظيم - زارت مدينة القدس فى القرن الرابع للميلاد ، عقب اعتراف  
ابنها بالمسيحية ديانة مشروعة فى الامبراطورية بمقتضى المرسوم الذى أصدره  
فى ميلان سنة ٣١٢م . ويقال ان هيلانة اكتشفت قبر المسيح عليه السلام - مفارة  
المخلص المقدسة - كما اكتشفت صليب الصلبوت او الصليب لاعظم او الحقيقى ،  
الذى قالوا ان السيد المسيح - عليه السلام - صلب عليه . وكان ان اقيمت  
بعد قليل كنيسة القيامة لتضم رفات المسيح ، وبذلك غدت بمثابة الكنيسة  
الأم فى المسيحية - على اختلاف مذاهبها - بحيث يتجه المسيحيون جميعا  
الى هذه الكنيسة ويحجون اليها ، ويتباركون بها ، ويتنافسون فى رعايتها  
رخصتها .

وإذا كانت المعركة الصليبية قد انتهت على أرض الشام فى اواخر القرن  
الثالث عشر للميلاد بطرد الصليبيين من الشام ، واستقرار بيت المقدس فى  
أحضان الأمة الاسلامية التى تعظم هى الاخرى هذه المدينة تعظيما فائقا ،  
وتعتبرها من اقدس مقبساتها بعد أن اختارها الله عز وجل - منذ موك الاسلام  
- لتكون أول قبلة للمسلمين ، وأمرى بنبيه محمد عليه الصلاة والسلام الى  
المسجد الأقصى الذى بارك حوله ، ومن فوق الصخرة الشريفة عرج بنبيه  
(ص) الى السموات العلى . . . فان بيت المقدس غدت بعد عودتها الى أحضان  
الأمة الاسلامية بمثابة الابنة العزيزة التى رجعت الى أحضان أمها بعد طول  
غياب . ولكن ليس معنى ذلك أن العالم المبحى - وخاصة فى غرب أوروبا -  
ترك بيت المقدس لينساها أو يتناساها . ان هذه المدينة جزئ من عقيدة المسيحيين  
وفكرهم وتراثهم ، ولذلك كانوا لا يمكن أن يتقبلوا فى سهولة النتيجة التى  
انتهت اليها المعركة الصليبية على أرض الشام فى اواخر القرن الثالث عشر .

وقد ظهر تمسك الصليبيين بيت المقدس وإصرارهم على العودة إليها وانزعاجها مرة أخرى من أيدي المسلمين في المشاريع الصليبية التي وضعها الدعاة في أواخر العصور الوسطى ، بعد طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام (٧٨) ومن هؤلاء الراهب الفرنسيسكاني فدنزيو Fidenzio الذي تقدم بتقرير إلى البابا نقولا الرابع سنة ١٢٩١ م ، شرح فيه تاريخ بيت المقدس ، وأفضل الأساليب لاستعادتها من المسلمين \* وفي العام التالي - سنة ١٢٩٢ م - تقدم داعي آخر من دعاة الحروب الصليبية ، ينتمي إلى مدينة نابولي واسمه ثادئوس Thaddeus - الذي يعتبر كبير دعاة يستهدف استعادة الغرب الأوربي للقيام بحملة صليبية كبرى تسترد بيت المقدس من المسلمين \* أما ريموند لول Raymond Lull - الذي يعتبر كبير دعاة الحروب الصليبية في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر ، فقد وضع مشروعاً سنة ١٣٠٥م يستهدف اكتشاف العالم الإسلامي من المغرب إلى المشرق ، فبعد طرد المسلمين من أسبانيا ، يحتاج الصليبيون شمال افريقية بأكمله حتى مصر ، وعندئذ يمكنهم استرداد بيت المقدس في سهولة والاحتفاظ بها أمنين \* وهذه النماذج للمشاريع الصليبية في ذلك الدور قليل من كثير .

ويبدو أن البابوية أخذت تقتنع بإمكان إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء ، متناسية الظروف التي أخذت تتبدل في الغرب الأوربي من ناحية ، والتطور الذي ألم بعقلية الناس وفكرهم من ناحية أخرى ، وهو تطور جاء مصحوباً بتغيير نظرة الناس إلى البابوية والكنيسة ورجالها والحروب الصليبية ذاتها \* وشرح كثيرون يغيثون النظر في جذور تلك الحروب ، ويواجهون كشف الحجاب ليصلوا إلى نتيجة خطيرة هي أن الحروب الصليبية لم تحقق هدفها الانتاليجيما يتناسى مع حجم التبعات البشرية والمادية التي تحملها الغرب الأوربي طوال قرنين من الزمان \* ومع ذلك فقد مهننت البابوية في إحلامها ، واستشارت الملك هيثوم - ملك أرمينية الصغرى السابق الذي كان قد

اعتزل الحياة ليعيشوا في أحسد أودية فرنسا ، وكانوا أن أرمي إليك هيتوم  
باتخاذ قبرص وأرمينية قاعدتين للوثوب على الأرض المقدسة والاستعانة بجهد  
الأرمن ومساعدتهم في هذه العملية .

وقد سبق أن أشرنا إلى ماذكره القريزي من وصول سفارة من قبل فيليب  
السادس دى قالوا ملك فرنسا إلى سلطان المالك سنة ٧٣٠ هـ (سنة ١٣٢٩م)  
تطلب تسليم القدس ، الأمر الذي استنار السلطان الناصر محمد بن قلاوون ،  
فأهانهم وطردهم . وكان أن تقدم أحد دعاة الحروب الصليبية - وهو بركارد  
Burcard - بمشروع سنة ١٢٢٠ للاستيلاء على بيت المقدس عن طريق  
القسطنطينية ، أما مارينو سبازوبو Marino Sanudo - وهو بندقى -  
فيقد تقدم بعد ذلك بقليل بمشروع طالب فيه بفرض جواز بحري اقتصادي  
على مصر والشام لأضياف دولة سلاطين الممالك ، فإذا تم ذلك سهل على  
الصليبيين استرداد بيت المقدس (٧٩) .

والمعروف أن أهل الكتاب - من مسيحيين ويهود - لهم وضع خاص في  
الاسلام ، وأنهم حظوا في ظلهم بقدر من التسامح والرعاية وحسن المعاملة ،  
لم يحظوا به من قبل . وقد حدث عنهما استنار صلاح الدين بيت المقدس سنة  
٥٨٣ هـ (١١٨٧م) أن نادى بعض المسلمين بهدم كنيسة القمامة ، ومعاملة  
المسيحيين بمثل ما عاملوا به المسلمين عندها استولوا على المدينة المقدسة في  
أواخر القرن الحادي عشر للميلاد (الخامس للهجرة) ، وقالوا : «إذا هدمت  
ونشيت المقبرة ، وعشيت وجنشت أرضها ، وجر طولها وعرضها ، القطعت عنها  
امداد الزوار » . ومهما استعرت الجوارح الميمية الزيادة ، ولكن صلاح  
الدين نهرهم عن ذلك ، وأمر باحترام مقدمات المسيحيين ، والالتزام بروح  
التسامح تجاههم ، لأنه (عندها) فتح أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه القدس  
فمن صدر الاسلام ، أقدم على هذا المكان ولم يأمر بهدم البنيان (٨٠) .

وهكذا حظيت كنائس المسيحيين واديوتهم - بالإضافة إلى بيوت اليهود وهياكلهم بقدر من الرعاية والحماية في ظل الاسلام ، لم تحظ به في ظل الحكم المسيحي نفسه . ويضيق بنا المقام عن ذكر الكنائس والاديرة وبيوت العبادة التي احتفظ بها أهل الذمة في بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك . فكل مذهب ، ولكل طائفة ، ولكل جنس أو ملة ، كنيسة أو دير أو مدرسة ، أو مجموعة مكتملة من هذه المنشآت جميعا . وحظيت هذه المؤسسات كلها بمعونات كبيرة - نقدية وعينية - كانت تأتيها من الخارج . أما اليهود فكان لهم وحدهم أكثر من عشرين كنيسة ومعبد ، نعت كلها بالتسامح المطلق .

على أن وضع المسيحيين ومؤسساتهم الدينية في بيت المقدس تأثر إلى حد كبير - في عصر سلاطين المماليك - بتيار الحركة الصليبية في ذلك الدور الآخر في العصور الوسطى . . . . . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحركة الصليبية لم تنته بطرد الصليبيين من الشام ، وإنما دخلت دورا جديدا ، اتخذ طابعا بحريا اقتصاديا من ناحية ، وعبر عن نفسه في مشاريع الدعاة من ناحية أخرى . وقد أدرك المماليك تماما أن الجاليات المسيحية ، في بيت المقدس ، تتعاطف مع تيار الحركة الصليبية في الخارج ، والله من الممكن أن يُعَبِّد المسيحيون داخل المدينة نورا خطيرا ضد المسلمين ومصالحهم ، إذا تعرضت لهجوم خارجي . هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أدرك المماليك أنه من الممكن استغلال الأماكن المقدسة المسيحية في بيت المقدس للضغط على القوى المسيحية المناوئة في الشرق والغرب جميعا ، وحملها على التخفيف من أغاراتها على شواطئ المسلمين . وكان المماليك إذا تعرضوا لمناوئة إحدى القوى المسيحية ، اغاقوا المؤسسات الدينية التابعة لها في بيت المقدس .

من ذلك ما حدث سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢م) في عهد السلطان المنصور قلاوون من وصول الأخبار بأن ملك الكرج - توتما سوطا بن كلياري - خرج من بلاده



مبتكراً - ومعه رفيق له يريد زيارة القدس سرا \* فامر السلطان بالتجسس عليه ومراقبته عن كثب ، ومتابعة أخباره أولا بأول حتى وصل إلى القدس ؛ فقبض عليه - هو ورفيقه - وأحضرا إلى قلعة الجبل بالقاهرة حيث اعتقلا (٨٦) . ويضيف المقرئ بعد ذلك في حوادث سنة ٧٠٥ هـ ( ١٣٠٥ م ) أن رسول امبراطور الروم في القسطنطينية - أند روندي - ومعهم رسول الكرج ، قدما بهدايا وكتاب إلى السلطان الفاضل محمد ، للاشفاعة في فتح الكنيسة المصابة بالقدس أمام الكرج ليتمكنوا من زيارتها ؛ وأن الكرج في طاعة السلطان وعونا له متى احتاج إليهم . ( ٨٧ ) ولكن السلطان كان قد علم عندئذ بما دار بين البابوية والكرج من اتصالات للقيام بهجمة صليبية على المسلمين ، لذلك لم يستجب لطلبهم \* وكان أن تجددت سفارة الكرج بعد ذلك بخمس سنوات لتكرر نفس الطلب ، وعندئذ جاء رد المماليك بأن هذه الكنيسة أغلقت منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس ، وأنها حولت إلى مسجد ، ولا يمكن تحويل المسجد إلى كنيسة مرة أخرى \* هذا وإن كان السلطان قد طيب خراطهم فامر بفتح عدة كنائس لهم بالقاهرة \*

ولا يفوتنا أن نذكر أن الأحباش كانت لهم جالية كبيرة في بيت المقدس ، كما كان لهم دير كبير اتخذوه مقرا لهم \* ويقال أن صلاح الدين شمله برعايته عندما أرسل الهدايا والهباء إلى رهبان ذلك الدير في مدينة القدس ، فضلا عن حرصهم على التماس كرم سلاطين المماليك في رعاية أولئك الرهبان \* من ذلك أن ملك الحبشة يجاصيون ( ١٢٨٤ - ١٢٩٢ ) أرسل رسالة إلى السلطان المنصور قلاوون ، ومعها ثوبا ومائة شمعة \* وسأل أنفاذ ذلك للرهبان الحبش المقيمين بالقدس الشريف ، ويرضى عليهم بالا يمتنعوا من دخول المهيكل ( ٨٧ ) كذلك أرسل ملك الحبشة المنكور رسالة إلى رهبان دير الأحباش في بيت المقدس ، يقول لهم فيها : سلام عليكم يا رهبان الحبش الذين صبروا على العبادة والأهدى إلى هذه الأيام ، وصبرتم على الحر والبرد \* وقد سيرت لكم ثوب أحمر ديباج

ومائة شعبة ، وثيايى وهو زنارى الذى تلبسه الفلاطون ، جئني تلبسونه وقت  
القربان ٥٥٠ فمرفوني بوصول هذا ، واكتبوا اسماءهم ، وانكروني في ضلواتكم  
يدعواكم ٥٥٠ « (٨٤) وقد ذكر الفأري ، Alvarez انه قد اعيد قافلة تضم  
نحو ٥٠٠ ثلثمائة من حجاج الاحباش لتمر بالأراضي المصرية قرب شاطئ البحر  
الأحمر في طريقهم إلى بيت المقدس ، (٨٥) وذلك في القرن الخامس عشر .

ولم يفت الغرب الأوربي في عصر الجروب الصليبية الاتصال بالحيطة  
للقيام بعمل صليبي مشترك ضد سلطنة المماليك ، فبحرفه الاحباش شمالاً لهدم  
واحراق الحرمين في الججاز وطعن دولة المماليك في ظهرها ، في الوقت الذي  
تنزل حملة صليبية كبرى على شواطئ مصر أو الشام (٨٦) .

وداخل حدود هذا التسبيح قام بطرس ليرجنان ملك قبرص وجماعته  
الجنبلية الشهيرة على الإسكندرية سنة ٧٦٧ هـ ( ١٣٦٦ م ، وهي الحملة التي  
كان مخططا لها أن تساندها حملة من الاحباش تخرج في البحر الأحمر ، ايقم  
المسلمون في الشرق الأدنى بين شقي البحر (٨٧) . ولكن ملك قبرص انسحب  
من الاسكندرية بعد ثلاثة أيام ، نمر فيها المدينة تسميرا شاملاً ، فلما علم  
الاحباش خبر انسحابه اوقفوا تنفيذ حملتهم . أما سلاطين المماليك فقد ردوا  
على ذلك باغلاق كنيسة القيامة بالقدس كاجراء انتقامي . وقد استاء الغرب  
المسيحي لهذا الأمر ، فجاءت سفارة غربية إلى القاهرة تروج إعادة فتح ابواب  
تلك الكنيسة ، ولكن طلبهم اجيب بالرفض ، وقيل لهم انه لابد من غزو قبرص  
أولا وتخريبها (٨٨) . ولقد تمكن المماليك فعلاً من تنفيذ هذا الأمر ، في مرحلة  
لاحقة من مراحل ثيول الحركة الصليبية ( ١٤٢٤ - ١٤٣٧ م ) (٨٩) .

أما في الفترات التي هدأت الأمور وانقضت الخلافات بين المسلمين والغربيين ،  
فكان يسمح للاجئين في بيت المقدس بفتح من الجبهة يوماً فائق جند الصليبيين .

من ذلك ما يرويهِ ابن قاضي شهبه في تاريخه من انه حدث سنة ٧٩٣ هـ ان  
« حضر عند قاضي القضاة اربعة من الفرنج المقيمين بالقاهرة بينهم صهيوني ،  
ورفعوا رقعة الى القاضي مكتوبة بالعربية ، من مضمونها انطعن في الاسلام  
والقرآن ، فبينما محمد (ص) بأشياء قريجة ٠٠٠ » (٩٠) \* فهل هناك جراءة  
واحساس بالامن وحرية الرأي اكثر من ذلك ؟؟ هذا فضلا عن انه كان يسمح  
للمسيحيين باجراء اصلاحات والتزيمات اللازمة في بيوتهم الدينية بالقاهرة ،  
من ذلك انه جاء مركب سنة ٨١٢ هـ ( ١٤١٠ م ) الى يافا ، فيه فرنج من الغرب  
وحناع واخشاب وعجل ، يزعم عمارة الاسكن المقدسة في بيت القضاة وبيت  
لحم ، ومعهم مرسوم السلطان - الناصر فرج = بتسكينهم من العمل ، فعدوا  
الناس للعمل بالاجر ، واثامهم عدة من رجال المسلمين ٠٠٠

وقد لجأ السلطان التوיד شيخ ( ٨١٥ - ٨٢٤ هـ = ١٤١٢ - ١٤٢١ م )  
الى استغلال حجاج الفرنج الذين ياتون الى بيت المقدس ، في الضغط على الغرب  
المسيحي للتخفيف من اغارات القراصنة على شواطئ دولة المماليك في مصر  
والشام \* ونتيجة لهذا الضغط أرسلت حكومة البندقية سفيرا لمفاوضة السلطان  
الذي تعهد بحماية حجاج المسيحيين مقابل تمهد البندقية بوقف هجمات القراصنة  
على شواطئ المسلمين \*

وبعد ذلك جاء السلطان الاخرف برسباي ( ١٤٢٢ - ١٤٢٨ م = ٨٢٥ -  
٨٤١ هـ ) فاستمر في رعاية الحجاج المسيحيين والمزعبان \* ولكن تراءسل  
اغارات القراصنة على شواطئ الدولة استنزفت برسباي ، فأتفق تكتية القياة  
واساء معاملة حجاج المسيحيين (٩١) \* وغدما ما قدم ولد من الفرنج العطاران  
لزيارة القضاة مستخفين ، قبض على نحو المائة منهم وسجلوا \* وقد وصل  
اخبار ذلك الى ملك البندقية ، فانتقم من المسلمين في بلادهم ، وقتلهم ( واسترق  
نساءهم واولادهم ، وعذبهم عذابا شديدا ) وهدم ما في مملكتهم من المساجد \* (٩٢)

وكان أن استغل سفير فلورنسا فرصة وجوده في القاهرة في مهمة تجارية وحاول استرضاء السلطان دون جدوى . وعندئذ تدخلت اللبندقية — ذات العلاقات الاقتصادية الكبيرة مع دولة المماليك — وتعدت بالضغط على الإقبارصة لاطلاق سراح أسرى المسلمين وسفنتهم ، وعندئذ وافق السلطان برسباى على فتح كنيسة القيامة بالقدس سنة ٨٢٧ هـ ( ١٤٢٤ م ) \* .

ومع ذلك فانه يبدو أن أغارات القراصنة المسيحيين لم تتوقف على شواطئ دولة المماليك . ولما ايقن السلطان برسباى أن أولئك القراصنة يتخذون جزيرة قبرص قاعدة لهم ، أرسل ثلاث حملات بحرية ، نجحت أخراها في غزو الجزيرة وأخضاعها لسلطنة المماليك وأسر ملكها جانوس سنة ٨٢٩ هـ ( ١٤٢٦ م ) ( ٩٢ ) وعندما استمرت أغارات القراصنة بعد ذلك ، أخذت دولة المماليك تشكك في القطلان وتتهمهم بأنهم مصدر تلك الهجمات التي اتخذت مسحة صليبية واضحة . ويروى المقرئى أنه وصل إلى القاهرة من القدس سنة ٨٣٨ هـ ( ١٤٢٤ م ) مائة وعشرة رجال من الفرنج الجرجان ، كانوا قد قدموا لزيارة كنيسة القيامة ( فاتهموا أن فيهم عدة من أولاد ملوك الكتلان الذين كثروا عندهم وفسادهم في البحر ، فاحضروا ليكشف عن حالتهم — وهم بأسوء حال — ، فسجنوا مهانين ، ثم أفرج عنهم بعد أيام ، وقد مات منهم عدة ١٠ ) ( ٩٤ )

أما السلطان جقمق ( ٨٤٢ — ٨٥٧ هـ = ١٤٢٨ — ١٤٥٣ م ) فقد اتخذ عدة إجراءات لتنظيم علاقة الدولة بالهيئات المسيحية في بيت المقدس ، فامر سنة ٨٥٦ هـ بالكشف عن الأديرة والكنائس القائمة في المدينة المقدسة . وهدم ما استجد منها — وفقا للقواعد التي جاءت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه — كما أمر بتحويل القبو الذى يضم ضريح داود عليه السلام إلى مسجد ( ٩٥ ) وفى الوقت نفسه سمح السلطان جقمق للهيئات المسيحية والرهبان بترميم الكنائس والأديرة .

كذلك أمر بإبطل ما أحدثه أبو الخير بن الفخاس من ضمان دير الأرض ودير مار يعقوب ، وأعلنت هذه المراسيم على لوحات علقت على جدران الحرم القدس \* (٩٦) هذا في الوقت الذي لم يتردد السلطان جقمق في غزو جزيرة رودس ( ٨٤٤ - ٨٤٨ هـ - ١٤٤٠ - ١٤٤٤ م ) . مقدما تأكيد من نشاط الفرسان الاستيطارية ضد شواطئ دولته في مصر والشام (٩٧) .

وقد حدث في عهد السلطان اينال سنة ٨٥٧ هـ ( ١٤٥٣ م ) أن أثار الفرانسيكان موضوع القيو ، وحاولوا حث ملوك الغرب المسيحي الضغط على السلطان لاسترجاعه ، ولكن هؤلاء الملوك كانوا مشغولين عندئذ بمواجهة توسع الاتراك العثمانيين في شرق أوروبا (٩٨) .

ومع ذلك ، فإنه يبدو بصفة عامة أن المسيحيين في بيت المقدس ظلوا في هذا الشطر الأخير من تاريخ دولة سلاطين المماليك ينعمون بقدر واضح من التسامح والحرية \* من ذلك ما يقال من أنهم شكروا سنة ٨٦٥ هـ الى السلطان خستقدم من بعض الأوصاع فحكم لصالحهم \* وعندما طالب نصارى بيت المقدس السلطان قايتباي بالسماح لهم بإصلاح سقف كنيسة المهد في بيت لحم استجاب لهم السلطان ، وكتب سنة ٨٨٥ هـ الى نائبه بالقدس بالسماح لهم بإصلاح السقف المذكور وحرر قضاة القدس حجة بذلك .

ولا ادل على ذلك التسامح وتلك الحرية من أن الرهبان في بيت المقدس اقاموا دعوى ضد أحد الأتالي المسلمين في عهد السلطان قايتباي سنة ٨٩٧ هـ ( ١٤٩٢ م ) ، فصدر حكم السلطان في صالحهم \* وكذلك طلب الرهبان الفرانسيكان والحجاج الغربيون من السلطان قايتباي الا يتعرض لهم أحد ، فاستجاب لهم سنة ٩٠٠ هـ ، وكتب بذلك الى نوابه في بيت المقدس وشفور فلسطين ، ويأن يمتنعوا من اداء شعائهم في امان تام (٩٩) .

ولم يكن اليهود في بيت المقدس أقل استمقاعا بالصصرية والعدالة في ظل دولة سلاطين المماليك \* من ذلك أن بعض المصلعين خدم جميعا لليهود في بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ ، فغضب لذلك السلطان قايتباي \* وأمر بإحضار قاضي القدس وبعض أعيان المدينة - وهم حقيون بالخدي - وناقش مجلس القضاة الموضوع مناقشة مستفيضة ، ثم صدرت الأوامر بإعادة بناء الكنيس وتعيينه لأصحابه الشرعيين (١٠٠) \*

ويعد ، فإن عصر سلاطين المماليك كان بالنسبة لهيئة القدس عصر النهضة والأزدهار ، عصر الثقات والاستقرار ، عصر الأمن والسلام ، عصر العلم والنور ، عصر الرخاء والانتعاش \*

## الحواشي والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٤٩٢ هـ .
  - ٢ - المقرئى : كتاب الملوك ، ج ١ ص ٩٧ ( تحقيق أمثالنا الرجوم محمد مصطفى زيادة ) .
  - ٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٥٨ ، حوادث سنة ٦٤٧ هـ .
  - ٤ - المقرئى : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٦١  
Hayton : La Flor des Estoires d'Orient, P. 170.  
٥ - ( Rec. Hist. Cr - Doc. Arm. II ) .
  - ٦ - عن نهاية الوجود الصليبي ببلاد الشام ، انظر : سمير عاشور : الحركة الصليبية ، الجزء الثانى ، الباب السادس عشر ، ص ٨٥٥ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) .
  - ٧ - Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 31; F. .
  - ٨ - أبو الفدا : المختصر ، ج ٣ ص ٢١٣ المقرئى : الملوك ، ج ١ ص ٤٥٠ وما بعدها ، الاويرى : نهاية الارب ، ج ٢٨ ص ١٨ - ١٩ ( مخطوط ) في القلندى . صبح الاعشى ج ٢ ص ٢٧٥ ، ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ١ ص ١٠١ .
  - ٩ - السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٨٦ .
  - ١٠ - ابن حجر : كتاب رفع الامر عن قضاة مصر ، ورقة ١٦٨ ( مخطوط ) .
  - ١١ - مجير الدين الحنبلى : الانس الجليل في تاريخ القدس والفيل ( مكنان ) .
  - ١٢ - سائح الخالدي : اهل العلم بين مصر وقسطنطين .
  - ١٣ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٢ ص ١١٦ .
  - ١٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٤٩٨ ( تحقيق محمد مصطفى زيادة ) .
  - ١٥ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٧٧٣ ( تحقيق الباحث ) .
  - ١٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ٩٤٦ .
  - ١٦ - نفس المصدر ، الجزء الثانى ص ٣٠٧ ، سنة ٧٢٨ هـ ( تحقيق محمد مصطفى زيادة ) .
  - ١٧ - نفس المصدر ، الجزء الاول ، ص ٤٤٥ .
  - ١٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٩١ .
  - ١٩ - مجير الدين الحنبلى : الانس الجليل ، ج ٢ ص ٤٣٥ .
  - ٢٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٢٨ .
- ( ج ٣٥ - تاريخ الاملازم )

٢١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ من ١٠٨ ( سنة ٨١٢ هـ ، تحقيق للباحث ) \*

- ٢٢

٢٣ - المرجع السابق ، وكذلك انظر :

عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٩ \*

٢٤ - مجهر الدين الحنبلى : الاتس الجليل ، ج ٢ من ٤٤٤ \*

٢٥ - قال ابن اليشار : سلوان محلة فى ريش بيت المقدس ، تحتها عين غزيرة تسمى جنانا كثيرة . وتقا عثمان بن عفان على خضفاء بيت المقدس . قالوا ان حاهما ينفذ السلو اذا شربه الحزين . ولهذا قال رؤبة : لو اشرب السلوان ما سلوت \* القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ - ١٦٣

Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 434.

ص ٢٦١ .

٢٧ - انظر للمؤلف كتاب : بحوث ودراسات فى تاريخ العصور الوسطى ( ١٩٧٧ ) \*

البحث رقم ١٨ بعنوان : التعليم العالي فى العصور الوسطى ، دراسة مقارنة بين المابين الاسلامى والمسيحى \*

٢٨ - اللقائى : صبح الاعشى ، ج ٣ من ٣٦٧ - ٣٦٨ . وانظر كذلك رحلة ابن بطوطة حيث جاءه . وما المدارس بمصر فلا يحيط احد بحصنها لكثرتها \* ( ص ٢٣ - بيروت ١٩٦٨ ) \*

٢٩ - محمد كرد على : خطط الشام ، ج ٦ من ١١٧ \*

٣٠ - نشر هذه الوثيقة وعلق عليها زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم وذلك فى بحث تقدم به للمؤتمر الثالث للاتار فى البلاد العربية ، الذى عقد فى الرباط سنة ١٩٥٩ \*

٣١ - يبدو لنا المارق واخضا بين ما جاء فى هذه الوثيقة من بيانات ، وماذكره مجهر الدين الحنبلى فى كتابه الاتس الجليل . ( ج ٢ من ٦٢٨ ) اذ قال الأخير ان مرتب الصوفى خمسة واربعون درهما . ويبدو انه خلط بين مرتب الصوفى ومرتب الطالب ، اذ المفروض فى الصوفى الزهد والتكشف ولذا يكون مرتبه دون مرتب طالب العلم \*

٣٢ - عن هذه المدرسة وعمارتها وبقية منشآت السلطان قايتباى بالقدس انظر :

جلال اسعد تاصر : عمائر السلطان قايتباى فى بيت المقدس \*

والمؤلف عبارة عن رسالة حصل بها صاحبها على درجة الماجستير فى الاداب وشاركنا فى مناقشتها بكلية الاتار بجامعة القاهرة ( يونيو ١٩٧٤ ) \*

٣٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ من ٥٢١ \*

٣٤ - كرد على : خطط الشام ، ج ٦ من ١١٧ \*

٣٥ - تاريخ ابن قاضي شهبة ، المجلد الاول - للجزء الثالث - سنة ٧٨٨ هـ \*

٣٦ - عشق : بلدة من اعمال خراسان \*



- ٢٧ — ابن قاضي شهبة — المجلد الاول — الجزء الثالث — سنة ٧٩٤ هـ
- ٢٨ — المصدر السابق ، ص ٤٩٨ — سنة ٧٩٥ هـ
- ٢٩ — سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص ١٦٨
- ٣٠ — المقرئى : كتاب المواقف والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٨ ، ( طبعة بولاق )
- ٤١ — القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ — ١٦٣
- ٤٢ — اى النزاع المعاصر الذى تقاس به ارض البتيان من الدور وغيرها ، وقياسه ثلاثة اشبار
- ٤٣ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٦٠ ، حوادث سنة ٦٦٥ هـ
- ٤٤ — الصنع حوضي يجمع فيه ماء المطر ، وجمعه مصانع ( القاموس المحيط )
- ٤٥ — المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٢٠٢ ( سنة ٧٢٨ هـ ) تحقيق محمد مصطفى زيادة
- ٤٦ — تاريخ ابن قاضي شهبة ، المجلد الاول — الجزء الثالث ، ص ٣٩٩-٣٩٨ هـ ٧٨٢
- ٤٧ — العرب — بتشديد الراء — اسم قريتين بناحية القدس ، فيهما عينان تضاختان ، وبركتان وبساتين ( ياقوت ، معجم البلدان )
- ٤٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٥١٠ — سنة ٧٨٥ هـ ( تحقيق الباحث )
- ٤٩ — عارف العارف : الفصل في تاريخ القدس ، ص ٢٠٨
- ٥٠ — تاريخ ابن قاضي شهبة — المجلد الاول — الجزء الثالث ، ص ٥٨١ ، حوادث سنة ٧٩٨ هـ
- ٥١ — المصدر السابق — نفس السنة — ص ٥٧٨
- ٥٢ — مجير الدين الحنبلى : الاتس الجليل ، ج ٢ ص ٣٦٦
- ٥٣ — المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٤٩١ ، سنة ٦٦١ هـ
- ٥٤ — المصدر السابق — نفس الجزء ، ص ٥٠٥ ، سنة ٦٦٢ هـ
- ٥٥ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ١٠٦٦
- ٥٦ —
- Van Berchem : Corpus Inscriptionum Arabianum - Jerusalem Ville; P. 378
- ٥٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٧١٢ ( سنة ٦٨٢ هـ )
- ٥٨ — الفلغشتدى : صحيح الاعشى ، ج ٤ ص ٢٨١ — ٢٨٠
- ٥٩ — المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٣٠
- ٦٠ — ابر الددا : تقويم البلدان ، ص ١٤٢
- ٦١ — الفلغشتدى : صحيح الاعشى ، ج ٤ ص ١٩٩
- ٦٢ — النويرى السكندرى : الاعلام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور الخفية في واقعة الاسكندرية — تحقيق استاذنا الدكتور عزيز سوريق عطية ، ص ٢٨١ من الجزء الخامس ( حيدر اباد ، ٦٨ — ١٩٦٦ ) وكذلك كتاب الحركة الخليفة ( للباحث ) ج ٢ ص ٩٧١ ( طبعة ١٩٨٦ )

٦٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٢١٩ ( سنة ٧٢٠ هـ ) •

٦٤ -

٦٥ - انظر على سبيل المثال لا الحصر فى حواشي ذلك العصر ، ما جاء عن ذلك فى  
منولات : ٧٠٧ ، ٧٥٨ ، ٧٦٢ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٩٦ ، ٧٩٦ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٤ ، ٨١٩ ، ٨٢١ ،  
٨٢٦ ، ٨٣١ ، ٨٤٣ هـ ٠٠٠٠

٦٦ - انظر على سبيل المثال ايضا ما جاء فى كتاب السلوك للمقرئى ، ج ٤ من ٧٨٧ -  
سنة ٨٣١ هـ ( تحقيق الباحث ) •

٦٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ من ١٧٠٢ ( سنة ٨٤٤ هـ ) •

٦٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٦٥ ، ٢٢٢ ، ٢٦٠ ، ٩١٧ ( حوادث سنة ٧٨٠ هـ ،  
٨٠١ هـ ) - تحقيق الباحث •

وكذلك ج ٤ ، من ٢٧٢ ، سنة ٨١٩ هـ ( تحقيق الباحث ) •

٦٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ من ٢٤٨ ، سنة ٧٢٣ هـ ( تحقيق محمد مصطفى  
زيادة ) •

٧٠ - المصدر السابق ، ج ١ ، من ٦٥٨

٧١ - القلقشندى : صبح الاغشى ، ج ٤ من ١٨٩ •

٧٢ - لا يشترط أن يكون كل المضروب عليهم الذين نفوا الى القدس من طائفة المالك  
وامرائهم • ذكر ابن قاضي شهبة فى تاريخه ( المجلد الاول ، الجزء الثالث ، من ١٥٩ ) أن  
القاضي برهان الدين النادلى أخرج من القاهرة سنة ٧٨٧ هـ مرسما عليه ، فوصل الى القدس  
والخليل • وذكر المقرئى فى حوادث سنة ٧٢٩ هـ ( ج ٢ من ٤٥٩ ) أنه تبنى على أوحس  
الدين شيخ خانكاه بپيرس « وأخرج الى القدس منفيا » •

٧٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ من ٥٨٤ •

٧٤ - مجير الدين الحنبلئى : الانس الجليل ، ج ٢ ، من ٩٧ •

٧٥ - عارف العارف : المصل فى تاريخ القدس ، من ٢١٠ •

٧٦ - عارف العارف : المصطلح فى تاريخ القدس ، من ٢١٢ ، ٢١٣ •  
Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 374 .

٧٧ - عارف العارف : المصطلح فى تاريخ القدس ، من ٢١٢ ، ٢١٣ •

٧٨ - عن دعاء الحروب الصليبية ومشاريعهم فى ذلك الدور ، انظر :  
Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 45 F.

٧٩ -

Marino Sanudo : Secrets For True Crusaders to help Them to

٨٠ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٨٢ هـ •  
ابوشامة : كتاب الروشتين ، ج ٢ ، من ١١٥

- ٨١ - النويري . نهاية الارب . ج ٢٩ ورقة ٢٨٠ ب ( مخطوط ) .  
 • بيبس المنصوري : : زبدة الفكرة ، ج ٩ ورقة ١٢٩ ١ ( مخطوط ) .  
 ٨٢ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ من ١٧ ، سنة ٧٠٥ هـ .  
 ٨٣ - محيي الدين بن عبد الظاهر : تشریف الايام والمصور في سيرة الملك المنصور ،  
 من ١٧٠ -  
 ٨٤ - المصدر السابق ، من ١٧٢ -  
 ٨٥ -  
 Kammerer : La Mer Rouge, Tome I, P. 294. - ٨٦  
 وكذلك : المعنى . عقد الجمال ، ج ٢٣ من ٢٠٥ ( مخطوط )  
 • كتاب الحركة الصليبية للباحث - ج ٢ من ٩٥٥ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ )  
 ٨٧ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، من ٦٣ وما بعدها .  
 ٨٨ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ من ١١٩ ( ٧١٧ هـ ) .  
 ٨٩ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، من ٩٠ وما بعدها .  
 ٩٠ - تاريخ ابن فاضل شعبة ، المجلد الاول الجزء الثالث من ٣٨٩ ( سنة ٧٩٣ هـ ) .  
 ٩١ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٤ من ٦١٩ ( تحقيق الباحث ) .  
 ٩٢ - نفس المصدر والجزء ، من ٦٤٩ ، حوادث سنة ٨٢٦ هـ .  
 ٩٣ - للمعنى : عقد الجمال ، ج ٢٥ قسم ٣ ورقة ٥٨١ ( مخطوط )  
 السيوطي . غزوات قبرص ورومن ورقة ٦ ( مخطوط ) .  
 ٩٤ - المقرئ : السلوك ، ج ٤ ، من ٩٢٨ - حوادث ٨٢٨ هـ .  
 ٩٥ - عارف المعارف : الفصل في تاريخ القدس ٢٠٨ - ٢٠٩ هـ .  
 ٩٦  
 Van Berchem : Jerusalem Ville and Jerusalem Harem.  
 ( Memiores de L'Institut d'Archaeologie Orientale, 1922 ) P. 362.  
 ٩٧ - ابن تغري بردى : النجوم الزاهرة ( سنة ٨٤٤ هـ ٨٤٨ هـ )  
 ٩٨ - احمد السيد دراج : المالكة والفرنج ، من ٩٣  
 Van Berchem : Idem; P. 394. - ٩٩  
 ١٠٠ - مجرب الدين الحنبلي : الاتدلس الجليل ، ج ٢ من ٣١٥ .



(١٢)

مكانة الاسلام في برامج كليات الطب  
في جامعاتنا



لعله من المنطقي عندما يقدم باحث على علاج موضوع مثل « مكانة الإسلام في برامج كليات الطب » أن يبدأ أولاً بتجديد المقصود بالإسلام في هذا الموضوع من ناحية ، والمقصود ببرامج كليات الطب من ناحية أخرى .

فالإسلام هنا لا يقصد به العقيدة والشعائر بقدر ما يقصد به الجوهر والروح والسلوك وأسلوب العمل . والإسلام لم يكن مطلقاً في يوم من الأيام مجرد طقوس تؤدي عبارات تردد وشعائر تقام ، إنه أيضاً « سلوك » مثالي وأسلوب كريم للحياة على المستويين الفردي والجماعي . وعندما كان المسلم ملتزماً بروح الإسلام ، متمسكاً بأدائه ، محافظاً على جوهره وروحه ، استطاع الإسلام أن يحقق ما لم تحققه البعثات التنصيرية المدعومة في الكنائس والدول الكبرى بالبنفوذ والمال والأمكانات .

ذلك أن هذا السلوك الحميد هو الذي جذب كثيرين إلى الانخسول في الإسلام ، وبخاصة من أمالي شرق آسيا وجنوبها الشرقي وجنوبها ، وشرق أفريقيا ووسطها ، وغيرها من البلاد التي لم تصل إليها مطلقاً جيوش إسلامية ، وإنما وصل إليها تجار المسلمين يشترون ويبيعون . وإذا كانت هذه الأنحاء تملج اليوم بمئات الملايين من المسلمين ، فإن أجداد هؤلاء لم يأخذوا الإسلام عن تجار المسلمين عندما رأوهم يصعدون ويصومون وإنما عندما اختبروهم من خلال سلوكهم وامتثالهم في معاملاتهم ، فلمسوا فيهم الشرف والصديق والأمانة والوفاء بالمهد واحترام الكلمة ، وغير ذلك من أخلاقيات الإسلام التي يحرص عليها ويتمسك بها المسلم الحق .

ومن ناحية أخرى ، فأننا عندما نتكلم عن مكان الإسلام في برامج كليات

الطب ، فمن الواضح أننا لا نقصد تحويل كليات الطب ، في جامعاتنا إلى كليات للشرعية وأصول الدين أو اسخال العلوم الدينية — مثل الحديث والتفسير والفقه كمقررات رئيسية قائمة بذاتها ضمن برامج كليات الطب \* — إن مانعني هو أن يلم طلاب الطب في جامعاتنا بقدر من المعرفة عن روح الاسلام ومعتوياته وأدابه ونظرتهم إلى علم الطب ، وأصول وأداب مهنة الطبيب في الاسلام ، وذلك كله في ضوء دراسة ترانيم بعض مشاهير اطباء المسلمين ، الاتخاذهم قدوة حسنة في حياتهم العامة والخاصة ، وفي حرصهم على مباشرة عملهم داخل اطار اسلامي واضح المعالم .

وإذا أردنا أن نحقق مكانا للإسلام — خلقا وروحا وأصوليا وسلوكيا — في برامج كليات الطب ، فإن هذه لا يتأتى عن طريق التلقين بقدر ما يتأتى أولا عن طريق القدرة الطبية والاسوة المحسنة \* ونحن عندما نلمس الحاجة ماسة إلى اسخال مقرر بعنوان « الطب عند المسلمين » في مناهج كليات الطب في بلادنا ، فإن الهدف من تدريس هذه المادة لا ينبغي أن يقتصر على التغلغل بالمجاد الإياء والأجداد ، وتريد كلام معاد عما حققوه من انجازات وما توصلوا إليه من نتائج بارزة في شتى فروع علم الطب ، وإنما ينبغي أيضا أن يستهدف مثل هذا المقرر إبراز كل ما يتعلق بأخلاقيات مهنة الطب عند المسلمين أيام ازدهار حضارتهم ودولتهم . نعم ، لا يكفي أن يعرف طالب الطب في جامعاتنا أن الرازي قد توصل إلى تشخيص الحميات ذات البثور ، وأن ابن سينا ألف كتاب القانون الذي ظلت تعتمد عليه الجامعات في غرب أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر ، وأن أبا القاسم الزهراوى نبغ في إجراء عدد من العمليات الجراحية المفيدة . . . وإنما لابد وأن يعرف طالب الطب الأسلوب الذى سار به هؤلاء مهنتهم ، والأخلاقيات التى تمسكوا بها في حياتهم الخاصة والعامة ، والنصائح التى قدموها لمن يريد أن يزاول تلك المهنة ، ومدى ارتباط كل ذلك بروح الاسلام وتعاليمه ومثله . .



والواقع أننا لا نستطيع أن نتعرض لموضوع علم الطب عند المسلمين في  
المصور الوسطى دون إبراز المسحة الدينية الواضحة التي اتصف بها هذا  
العلم عندهم \* فيصرف النظر عن الطابع الفيزي العام لفلك المصور التي عرفت  
في التاريخ باسم عصور الايمان ( Ages of Faith ) فان علم الطب  
بالذات اتخذ عند المسلمين مسحة دينية واضحة نظرا لما يستهدفه من رحمة  
بالبشر ، وصعى للتخفيف من الالهم ، وما يعانونه من عذاب المرض \* قال  
الشيرازي عن علم الطب « ان الشريعة اباحت علمه وعمله ، لما فيه من حفظ  
الصحة ودفع العلل والامراض من هذه الجنية الشريفة » (١) .

فبينه الاتصاف شريفة ، غنيت الشريعة بطبع العلل والامراض عنها ، رحمة  
بالانسان ، وحفاظا على كيان المسلمين وقوتهم ، وايضا مناهجهم بان العقل السليم  
في الجسم السليم \*

ومن الثابت لدينا تاريخيا ان الرعاية الصحية في تلك المصور السابقة ،  
لم تكن من مهام الدولة والحكومة بقدر ما كانت تقربا الى الله وطبعا لحسن  
ثوابه (٢) \* فاذا انشا احدهم مستشفى او بيمارستان ، فانه كان يقف عليه  
وقفا ، يدر عليه دخلا يضمن له الاستمرار في اداء رسالته \* ثم ثبت ذلك في  
حجة شرعية يتم تسجيلها بعد ان يشهد عليها الشهود ، ويضرب فيها على ان يقوم  
بالاشراف على الوقف والمؤسسة رجال مطعون « موصوفون بالديانة  
والامانة » (٣) اما صناعة الطب نفسها ، فقد وصفت بانها « من الصناعات  
والزيج البضائع وقد ورد تسجيلها في الكتب الالهية والاورام الشرعية ، حتى  
جعل علم الابدان قرينا لعلم الاديان » (٤) .

وهكذا اتمكت هذه العناية بالطب - علما ومهنة - في العرص على  
تدريب الاطباء تدريبا دقيقا ، واختيارهم بعناية قبل السماح لهم بمزاولة المهنة ،  
وتزويدهم بقدرة كبرى من النصح والارشاد وبخاصة فيما يتعلق بآداب المهنة ،

وتعيين مقدم عليهم او كبير لهم يقوم بالاشراف عليهم فى بلاد من البلاد لما كان من التزامهم باصول المهنة وادائها . . . وكان يصدر من ديوان الانشاء تقليد . . . او ما يشبه المرسوم . بتعيين هذا المقدم او الكبير ، متضمنا من النصح والترجئة . ما يدل على مدى الايمان بقدرسية المهنة وتقدير رسالتها (٥) .

وبدراسة الاطار العام لمزاولة مهنة الطب فى العالم الاسلامى وتراجم المعروفين من الأطباء وسيرهم ، نخرج بعدة حقائق ومعطيات هامة تستوعبها طالب الطب فى جامعاتنا وتشريها قلبه وعقله ، كان ذلك خير مؤشر الى ان الاسلام قد وجد له مكانا فى برامج كليات الطب فى بلادنا ، ولأنهم ذك اسهاما ملحوظا فى رفع مستوى المهنة فى عالمنا الاسلامى بل على مختلفه . المجتمع البشرى الكبير . وتستطيع ان نجعل اهم هذه المعطيات هى النقاط الآتية : -

#### أولا :

الجد فى تحصيل العلم ، والتدريب تدريباً طويلاً كافياً قبل انتصدي لعلاج المرضى . يحكى الطبيب موفق الدين عبد اللطيف البغدادى . - المعاصر لصلاح الدين وابنه العزيز عثمان - فيقول عن نفسه « كنت اقرأ الناس بالجامع الأزهر من أول النهار الى نحو الساعة الرابعة وسط النهار . وفى الليل اقبل مع نفسى . . . » وكان يقول ( عليك بالاستاذين فى كل علم تطلب اكتسابه . ولو كان الاستاذ ناقصاً فخذ منه ما عنيده حتى تجد اكمل منه . » عليك بتعظيمه وتقريبه ، وينبغي ان تعرض خوارك على العلماء وعلى تصانيفهم . . . وتتثبت ولا تتعجل - ومن لم يعرض جبينه الى ارباب العلماء لم يرق فى الفضيلة ومن لم يخلوه لم يبلغه الناس . ومن لم يحتمل العلم لم ينق لذة العلم . ومن لم يكدر لم يفلح . . . » (٦) .

اما الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول عن نفسه ( كنت ارجع بالليل الى دارى

وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة \* فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قرح من الشراب ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة \* (٧٠) (٧١) \*

وحتى لا يحرم طالب الطب من علم الأستاذ المتمرس ، وقت أوقاف لالتحاق من ريعها على المعلمين والمتعلمين \* من ذلك أن وثيقة وقف حسام الدين لأجيين نصت على ترقية مدرس للطب بالجامع الطولوني وتخصيص طالب ( يشفقون بالطب ) أي يتعلمون الطب على يديه بحيث ( يجلس بالجامع المذكور لاسراء الطب وتعليمه ، ويرتب له من الطلبة عشرة يشفقون بالطب ، ويلزمهم المدرس بحفظ ما يجب حفظه في الطب وعرضه وتصحيحه ويروضهم لهم مشاكله \* (٨) :

وفي الوقت نفسه ، لم يقل المسلمون أهمية الجانب العملي في تدريس الطب ، فالشيزري يقول أن ( الطب علم نظري وعملي ) (٩) \*

ولذا اتبعوا النظام الذي أخذ عنهم العالم الحديث من إلحاق دراسة الطب بأحدى المستشفيات أو العكس \* من ذلك أن الملك المصايل نور الدين محمود عندما أنشأ الليمارستان الكبير في دمشق جعل أمر الطب في يد الحكيم الشهير أبي المجد بن أبي الحكم ، فكان ( ينور على المرضى ويفتقد أحوالهم ويعتبر أمورهم ، ويبين يديه المشارف والقوام لخدمة المرضى \* وبعد قراعه من ذلك يجلس في الأيوان الكبير الذي الليمارستان وجميعه مفروش - ويحضر الاشتغال « بالعلم » ، وكان تور الدين رحمه الله قد وقف على هذا الليمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية ، فكان جماعة من الأطباء يأتون إليه ويقعدون بين يديه ، ثم تجرى مباحثات طبية ويقرا التلاميذ \* ولا يزال معهم في اشتغال ومباحثة ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات ثم يركب إلى داره. \* (١٠) (١١) \*

كذلك نصت حجة وقف السلطان قلان في الجزء الخاص بالليمارستان

الذى اقامه ذلك السلطان بالقاهرة ، على تعيين شيخ (١١) للاشتغال بالطب ، يكون من بين اهلئ البيمارستان ، خصص له الواقف مكانا محيدا يلقى فيه الدروس على الطلبة ، ( يصرف الناظر فى هذا الوقف لمن يصبه شيخا للاشتغال عليه يعلم الطب على اختلافه . يجلس بالمسطة الكبرى المهيئة له فى كتاب الوقف المشار اليه للاشتغال يعلم الطب على اختلاف أو ضاعه فى الاوقاف التى يعينها له الناظر ما يرى صوابه اليه ) ( ١٢ ) .

ومكذا كان مطلوبا ممن اختار أن يمارس الطب فى الاسلام أن يك حتى يعلم ( بتركيب البدن ومزاج الأعضاء والأمراض الحادثة فيها ، واسبابها وإعراضها وعلاماتها . والالوية النافعة فيها ، والاعتياض عما لم يوجد منها ، والوجه فى استخراجها ، وطريق مداواتها ، وليسوى بين الأمراض والأدوية فى كيميائها ، ويخالف بينها وبين كيميائتها ، فمن لم يكن كذلك فلا يحل له مداواة المرضى ، ولا يجوز له الاقدام على علاج يخاطر فيه ) ( ١٣ ) .

ويتناسب مع هذا القدر من اللعب الملقى على كواهل طلاب الطب التدقيق فى اجازة من يسمح له بمزاولة هذه المهنة . من ذلك أنه طلب ممن يباشرون أعمال القصد ( ١٤ ) والجراحة أن يباشروا المران أولا فى ورق نبات السلق ، حتى يمتد الدقة ( وأن يمنع نفسه من عمل صناعة مهنية تكسب ائامنة منها صلابة ) ( ١٥ ) . ولا يسمح له بمزاولة المهنة الا بعد أن يؤدى امتحانا نظريا عمليا . فاذا كان مجبرا أى طبيب عظام امتحن فى المقالة السادسة من كتاب بولص فى الجبر ( ١٦ ) . ( ويسال عن معرفة عدد عظام الانسان وهى مائتا عظم وثمانية وأربعون عظاما وصورة كل واحد منها ومكانه ، ليرده الى مكانه اذا انحلع ، ويجبره اذا انكسر ) .

واذا كان جراحيا امتحن فى كتاب جالينوس المعروف بقطا جانس ( ١٧ ) .  
وان كان كحالا - أى طبيب عيون - امتحن فى كتاب حنين بن اسحق « العشر

مقالات في العين \* - واشترط فيه أن يكون ( عارفاً بتفريح عدد حليقات العين السبعة وعدد طوياتها الثلاث ٠٠٠ ) فإذا لم يوفق في الامتحان رفع أمره الى المحتسب ليمنعه من التعرض لعلاج الناس ( فإن عاد أئيب وشهر ليسكون شفعة لغيره ٠٠٠ ) وفي هذه الحالة على الطبيب الذي لم يوفق في الامتحان أن ( يمضى في الدروس فيلزم قراءة الكتب قبل انتصابه لمداداة الناس ، لما في ذلك من الضرر الواقع على المرضى (١٨) ) .

#### ثانياً :

الأمانة في علاج المرضى وحفظ أسرارهم \* فمن المعروف أن الاسلام يأمر المسلم بتأدية الأمانة الى ملها ، والمحافظة عليها وعدم خيانتها - يقول تعالى ( انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقت منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ) (١٩) ويطعن رجل بين الأمانة والعهد - فقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) (٢٠) .

وليس المقصود هنا أمانة المال فحسب ، بل أهم من ذلك أمانة العبد ، لأن المال يجرى ويذهب وأما ما يرتبط بأسرار الناس وبخائلكم ، فربما ثقل عليه الشرف والمعرض والسلامة ، وهذه أمور لا جبر ولا نواء لها ، اذا خدشت مرة \* وعلى طالب الطب أن يعرف أن من أمراض الناس ما ينبغي أن يظل سراة لما يقترب على اذاعة خبره من ضرر أبى - وربما مادي - ولحق بالمرضى \* ولذا نادى اطباء الاسلام بما قال به أبقراط من قبل ، بأن يكون الطبيب ( حكوما لأسرار المرضى لا ييوح بشيء من أمراضهم ) (٢١) .

ثم أن الطبيب يدخل البيوت ، وربما أطلع على العورات ورأى ما لايجوز لغيره أن يراه \* وإذا طوّل أطباء المسلمين بأن ( يغضوا أعضائهم عن المحارم عند دخولهم الى المرضى ولا يفشون الأسرار ويهتكون الأستار ) (٢٢) .

وقد أوصى على بن رضوان ، الطبيب المسلم بأن ( يكون سليم القلب ،

عفيف النظر ، صادق اللهجة ، لا يخطر بباله شيء من أمور النساء والأموال التي تشاهدا في منازل الأعلام ، فضلا عن أن يتعرضن إلى شيء منها (٢٣) .

والطبيب بالإضافة إلى كل ما سبق مؤثمن على أرواح الناس وليس على أموالهم فحسب ، ولذا مطلوب منه ألا يصف أدوية تتعارض مع أحكام الشريعة ، كذلك التي تسبب الإجهاض للنساء أو قطع النسل للرجال . وفي ذلك يقول ابن بسام ( وعلى أنهم لا يعطون لأحد دواء قتالا ولا يشيدون به ، ولا يعطون للنسوان العومج - وهي المصوفة التي تسقط الأجنة - والمعجون المعروف بالرمم ، فإنه يقتل الأجنة ، ولا للرجال ما يقطع النسل ) (٢٤) .

وقد لخص الطبيب علي بن رضوان ذلك في عبارة محدودة ، إذ قال إنه ينبغي على الطبيب ( أن يكون مأمونا ، ثقة على الأرواح والأموال ، ولا يصف دواء قتالا ولا يعلمه ، ولا دواء - يسقط الأجنة ) (٢٥) .

### ثالثا :

وعلى طالب الطب في جامعاتنا أن يعي أن الإسلام دين الرحمة والمساواة ، وأنه ، إذا كان الإسلام قد كرم مهنة الطب ، وجعل علم الأبدان قريتنا لعلم الأديان ، فذلك لما في هذا العلم من رحمة بالمرضى ، وحرص على التخفيف عنهم ، دون تفرقة بين كبير وصغير ، ودون تمييز بين غنى وفقير ، الكل بشر يأمنون من المرض ويطلبون رحمة الله .

قد أدرك هذه الحقيقة بعض الصالحين والمصلحين من حكام المسلمين ، فلجئوا إلى التقرب إلى الله عز وجل عن طريق إنشاء البيمارستانات أو المستشفيات - وهم عندما فعلوا ذلك لم يجعلوا هذا النوع من المؤسسات وقفا على طبقة دون أخرى أو فئة دون غيرها ، وإنما جعلوها ( للملك والمملوك ، والجندي والأمير ، الكبير والصغير ، والحر والعبد ، الذكور والإناث ) (٢٦) . وجاء في وثيقة وقف السلطان قلاوون أنه جعل البيمارستان الذي أنشأه في

القاهرة بين القصرين ( لداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الأغنياء  
المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيهما ، من المقيمين بهما  
والواردين اليهم من البلاد والأعمال ، على اختلاف أجناسهم وأصنافهم ،  
وتباين أمراضهم وأصابتهم من أمراض الأجسام ، قلت أو كثرت انتقلت أو  
اختلفت ، وأمراض الحواس خفت أو ظهرت ... يدخلونه جموعا ووجدانا ،  
وشيوخا وشبابا ، وبلغا وصبيانا ، وحرما وولدانا \* يقيم به المرضى الفقراء  
من الرجال والنساء لداواتهم الى حين برائهم وشفايتهم \* ويصرف ما هو معد  
فيه للمداواة ، ويفرق « الدواء » للمبعد والقريب ، والاملى والغريب ، والقوى  
والضعيف ، والكنى والشريف ، والعلى والحقير والفنى والفقر ، والأمور  
والأمر ، والأعلى والبصير ، والمفضل والفاضل ، والمشهور والخامل ،  
والرفيع والرضيع والمترف والصعول ، والمليك والمملوك ، من غير اشتراط  
لمعوض من الاعراض ، ولا تعرض بانكار على ذلك ولا اعتراض بل لمحض فضل  
المعظم ... ( ٢٧ ) .

وبالإضافة الى هذه المفاهيم التى ينبغى على طالب الطب ان يميها بوصفها  
جزءا من تعاليم الإسلام وروحه ، فان المريض في حاجة الى رعاية نفسية ، مما  
يجعل اطباء المسلمين يوصون دائما بالعمل على رفع معنوياته وإيهامه بالشفة \*  
وفى ذلك يقول الرازى ( ينبغى للطبيب ان يوهم المريض ايدا بالصحة ويرجيه  
بها ، وان كان غير واثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لخلق النفس ) ( ٢٨ ) .

ويرتبط بهذا ، العمل على توفير كافة أسباب الراحة للمريض فى شتى  
المراحل ، داخل اليمارستان وخارجه \* ففى داخل اليمارستان او المستشفى  
توفر ( ما تدعو حاجة المرضى اليه من سرر حديد أو خشب - على ما يراه  
مصلحة ، ولحف مشوة قطن ، وطرائح مشوة بالقطن أيضا ، وملاحف  
قطن ... فيجعل لكل مريض من الغرض والمدر على حسب حالة وما يقتضيه  
( م ٣٦ - تاريخ الإسلام ج )

مرضه ٠٠٠ ويصرف الناظر من ريع هذا الموقف ما تدعو حاجة المرضى اليه من مشعوم في كل يوم (٢٩) وزيادى قنار برسم اغنيتهم واقداح نجاج برسم اشريتهم ٠٠٠ وثمان مكبات خوص لأجل اغطية اغنيتهم عند صرفها عليهم ، وفى السنة النبوية والحالة المرضية ( ٣١ ) •

أما من كان مريضاً فى بيته وهو فقير فكان يصرف له كل ما يحتاج اليه ( من الأشربة والأدوية والعاجين وغيرها ٠٠٠ ) ولما كان المرضى هم أحوج الناس الى الرعاية الاجتماعية عند شفائهم ، نظراً لما يكون قد ترتب على قضائهم فترة طويلة من المرض منقطعين عن أسباب رزقهم ، فإنه كان يرأى تخصيص مساعدات للخارجين من المستشفى بعد شفائهم ، بل لقد نصت وثيقة المنصور قالون على أن ( يصرف ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا المستشفى من المرضى والمختلين ، الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمان كفنه وحنوطه ، وأجرة غسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبرة على السنة النبوية والحالة المرضية ( ٣١ ) •

وهكذا تبدو روح الإسلام اشد ما تكون اكتمالا ، فى الرحمة بالناس - أحياء وأموات - فى جو من المساواة يطمئن فيه الفقير الى أنه لم يهمل بسبب فقره وترتاح فيه نفسية الضعيف عندما يحس أنه لم يمتن بسبب ضعفه • فالغريب مثل القريب ، والعنبر مثل الصديق ، الكل سواء • وقد اك على بن رضوان أن الطبيب لابد وأن ( يعالج عدوه بنية صادقة ، كما يعالج حبيبه ) ( ٣٢ ) •

#### رابعاً :

التسامح الدينى • وعلى طالب الطب فى جامعاتنا أن يدرك جيداً أن الإسلام لا تعصب فيه ولا تزمت • حسب الإسلام أن الدعوة اليه كانت بالحكمة والموعظة الحسنة • وحسبه أنه نادى بأن لا اكراه فى الدين ، وبأنه وضع



تشريعاً لأهل الكتاب في الدولة الإسلامية حدد ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات \*

وبهذه الروح الإسلامية لم يحجم المسلمون عن التعاون مع غيرهم بهدف الخير للبشر جميعاً \* ذلك أن الإسلام لم ينظر مطلقاً نظرة تعصب إلى تراث أهل الكتاب الحضارى بل تراث الوثنية \* ومن المعروف أن الإسلام عند ظهوره نظر إلى تراث العرب وفكرهم وتقاليدهم في الجاهلية ، فأقر بعضاً وعدل بعضاً وأنكر بعضاً \* وبهذه الروح أخذ المسلمون من تراث اليونانيين ما أصبهم ، ومن كتب علماء المسيحيين ما لا يتعارض وأحكام ديانتهم \* ولا أدل على تسامح المسلمين من أنهم شرطوا على من يرفض في ممارسة مهنة الطب ( وعلى سائر المتطبيين ) أن يستوعبوا ما شرطه بقراط على نفسه (٣٢) وأن يتخذوا من هذه الشروط قواعد يلتزم بها ويقسم على احترامها من يزاول مهنة الطب \* وفي كتب الحسية اشترط المسلمون أن يمتحن الكهالون - أطباء العيون - فيما كتبه حنين ابن اسحق وهو مسيحي - عن العين ، وأن يمتحن الجراحيون فيما كتبه جالينوس - وهو وثني - في الجراحات ، وأن يمتحن المجربون - أطباء العظام - في كتاب الكناش الذي وضعه بولس الأجاثيطي - وهو مسيحي - في جبر العظام (٣٤) \*

ويروح لا تعرف التعصب الديني أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام باستدعاء الصارث بن كعدة - وهو غير مسلم - لعلاج سعد بن أبي وقاص عندما مرض ، وقال عليه الصلاة والسلام ( ادعوا له الحرث بن كعدة لأنه لانه رجل يتطبيب ) من هذا المنطلق أيضاً لم يجد خالد بن يزيد بن معاوية أية غضاضة في أن يستدعى أحد رجال الدين المسيحي - وأسمه مريانوس - ليعلمه أصول الطب (٣٥) \*

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة في عيون الأثباء عدداً كبيراً من الأطباء غير

المسلمين الذين قاموا بعلاج الخلفاء وعلية المسلمين ، دون أن يكون في ذلك أدنى حرج (٣٦) وعندما نبغ المسلمون وفاقوا اساتذتهم في كل علم وفن ، فأنهم لم يمنعوا غير المسلمين من تلقى العلم على أيديهم ، فالعلم أخذ وعطاء ، من ذلك أن للرئيس أبا جمران موسى بن ميمون القرطبي ، وهو ( يهودى عالم بسنن اليهود ، ويعتد من إخبارهم بفضائلهم ) \* كما وصفه ابن ابن أصبعية - تلقى العلم على أيدي مشايخ المسلمين في جامع قرطبة بالاندلس حتى إذا ما نبغ وصار ( أوجد زمامة فن صناعة الطب ) ، وحضر إلى الديار المصرية ، صار من المقربين إلى صلاح الدين الذي « كان يرى له ويستطبه » ، واستمرت حظوته عند الملك الأفضل على بن صلاح الدين \* وخلف موسى بن ميمون ابنه إبراهيم ( وكان طبيباً مشهوراً عالماً بصناعة الطب جيداً في أعمالها ) \* وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن العادل أبي بكر \* الأيوبي ، ويتردد أيضاً إلى البيمارستان الذي بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه (٣٧) .

ولم يكن ابن ميمون هو الطبيب الذمى الوحيد الذي حظى عند صلاح الدين بالذات ، وإنما يذكر ابن أبي أصبعية عدداً منهم ، مثل أبي البيسان بن المدور الملقب بالسيد المتوفى سنة ٥٨٠ هـ ، وكان يهودياً ( خدم الخلفاء المصريين في آخر (٢٨) دولتهم ، وبعد ذلك خدم الملك الناصر صلاح الدين ، وكان يرى له ويعتمد على معالجته ، وله فيه حسن ظن (٣٨) .

ومتهم أيضاً أبو العالى تمام بن حبة الله \* وهو ( يهودى غزير العلم وافر المعرفة ، كان مشهوراً في الدولة ، موثقاً بالفضل مشكوراً بالمعاجة ، كان مقيماً بفسطاط مصر \* خدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، وحظى في أيامه \* وخدم أيضاً بعد ذلك ل أخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب \* ) (٣٩) .

وإذا كان الطب الإسلامي يفخر بأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ويعتبره علما من شوامخ أعلامه ، فإن الرازي لا يخرج عن القول بأن استناده ومعلمه في صناعة الطب كان يهودي الأصل والوالدين ، وأنه أسلم في وقت متأخر على يد المعتصم وتسمى باسم أبي الحسن علي بن سهل بن الطبري ، ومولده ومتشابه بطبرستان (٤٠) ، والمعكن صخيخ ، فاته إذا كان من أطباء اليهود المشهورين في العصور الوسطى القرائيم بن الزقان ، فان هذا الطبيب تلقى علم الطب على يد الطبيب المسلم ذائع الويت علي ابن الحسن بن رضوان ، وصار من أجل تلاميذته (٤١) أما أبو الفرج جوزجس الليرودي ، وهو من يعاقبة الشام في القرن الخامس الهجري فقد وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه كان فاضلا في صناعة الطب ، عالما بأصولها وفروعها ، معدودا من جملة الأكابر من أهل المتمرين من أربابها . وكانت له مراسلات مع علي بن رضوان الطبيب المصري الذائع الصيت ومع غيره من الأطباء المسلمين ( وله مسائل عدة في الطب طيبة ومباحثات دقيقة ) (٤٢) .

وهكذا ، على طالب الطب في جامعاتنا أن يقيد من روح الإسلام ويمسك أن العلم لا حدود له ، وأنه لا حرج في أن يتلقى إذا استدعى الأمر بعض العلوم ، ويكتسب بعض المهارات على أيدي أساتذة من غير المسلمين ، طالما أنه محصن عقائديا وروحيا وفكريا ضد أي اتقاء ينشأ عن غيبته وفكره واستناده .

#### خامسا :

ويرتبط بما سبق الإيمان بالله والتمسك بروح الدين واحكام الشريعة وآداب الاسلام . فمهنة الطب تعتمد أولا - وأخرا - على الضمير ، ومن لا دين له لا ضمير ولا خلق له .

وعلى طالب الطب أن يعرف أن شوامخ الطب في الاسلام لم يحققوا ماحقوه ولم يبلغوا ما بلغوه الا بفضل الاعتماد على الله والتمسك بشرائعه

والالتزام بطاعته وتنفيذ أحكامه . يحكى الرئيس ابن سينا عن نفسه قيقول  
( كلما كتبت التحبير فى مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ، ترددت ،  
الى الجامع وصليت ، وابتعثت الى مهدى الكل ، حتى فتح لى الخفلق ، وتيسر  
انتعسر . . . ) ( ٤٣ ) .

اما الحفيد ابو بكر بن زهر الأندلسى فقد وصف بانه ( كان حافظا للقران  
وسمع الحديث . . . وكان ملازما للامور الشرعية ، متين الدين ، قوى النفس  
محبا للخير . . . ) ( ٤٤ ) هذا فى حين وصف ابو الحسن على بن رضوان ،  
المتعلم لصناعة الطب ، بانه ( هو الذى فراسته تبدل على أنه ذو طبع خير ونفس  
ذكية ) ( ٤٥ ) .

هذا مع ملاحظة ان التدين لا يعنى التزمت وحرمان النفس . فعلى طالب  
الطب ان يعلم ان الاسلام نادى المسلم بالا ينسى نصيبه من الدنيا ، وذلك فى  
حدود ما أحله الله ودون اسراف ، ولا أدل على ذلك من ان ابن سينا الذى حفظ  
القرآن والذى ألف اكبر موسوعة فى الطب عرقتها العصور الوسطى ، هو  
نفسه ابن سينا الذى ألف وكتب فى الموسيقى ( وأتى على كثير من الآب ) ( ٤٦ )  
والحفيد ابو بكر بن زهر الأندلسى الذى وصف بانه « أكمل صناعة الطب » هو  
نفسه الذى « عانى عمل الشمع وأجاد فيه ، وله موشحات مشهورة يغنى بها »  
وهو ايضا الذى وصف بانه « كان ملازما للامور الشرعية ، متين الدين قوى  
النفس ، محبا للخير . . . وكان يلعب للشطرنج » ( ٤٧ ) .

ويسوقنا هذا الى ملاحظة أخرى ، هى انه ينبغى على طالب الطب ان  
لا يحصر ثقافته داخل دائرة تخصصه الضيق ، بل لابد له من تنوع ثقافته  
وتوسيع دائرتها ، والأخذ بنصيب من العلوم الانسانية التى تصقل شخصيته  
وتجعل منه طبيبا ناجحا ، وأوسع الأفق ، قادرا على يتفاعل مع المجتمع الذى  
كرس حياته لخدمته . وقل ان نجد طبيبا من مشاهير الأطباء فى الاسلام

الا قد اصاب نصيبا من الدراسات الانسانية سواء فى الاسباب او الفلسفة او التاريخ ، فضلا عن العلوم الدينية واللغوية \* يروى أن الرازى (كأن يحسن علوما كثيرة منها الحديث ويرويه ويكتبه الناس عنه ) (٤٨) .

اما أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبى خالد الجزائى وهو من اعلام الطب فى القيروان فى القرن الرابع الهجرى فيحكى عنه ابن خلدون الأندلسى أن له فى التاريخ عدة مؤلفات (٤٩) .

#### ساسا :

الثانى فى العلاج وتحكيم العقل . ذلك أن الاسلام يكره العجلة فى الأمور ، ويطالب المسلم بالتأمل والتدبر . فالإنسان متهم بأنه كان عجولا (٥٠) وأنه خلق من عجل (٥١) ويأنه يحب العاجلة (٥٢) ولكن العجلة فى تشخيص الداء ووصف الدواء قد يترتب عليها ضرر بليغ بصحة المريض ، ولذا حرص أطباء المسلمين على الترويى والثبات من نوع المرض وموضع قبل تصديق الدواء ، ونصح الطبيب « بالا يقدم على المداواة حتى يعرف حقيقة المرض » (٥٣) يقول الطبيب المصرى الشهير أبو الحسن على بن رضوان : « وإذا دعيت الى مريض فاعطه مالا (٥٤) يضره الى أن تعرف ملته فتعالجها عند ذلك - ومعنى معرفة المرض هو أن تعرف من أى خلط حدث أولا - ثم تعرف فى أى عضو هو ، وعند ذلك تعالجه » . ويقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى « ينبغي للطبيب أن لا يدع مساندة المريض عن كل ما يمكن أن تتولد عنه ملته من داخل ومن خارج ، ثم يقضى بالأقوى » (٥٥) .

ويرتبط بهذا دقة التشخيص والتدقيق فى حالة المريض العامة ، فضلا عن العضو الذى يشكو منه المريض . وفى ذلك يقول على بن رضوان « تعرف العيوب من أن تنظر الى هيئة الأعضاء والصحة والمزاج ، وطعم البشرة . وتتفقد أفعال الأعضاء الباطنة والظاهرة » (٥٦) وقد امتدح ابن أبى أصيبعة

الثلاثين من الأطباء ، فقال في الشيخ السديني إني البيان . . . ولقد شاهدت  
فيه حيث نعالج المرضى بالميامرستان الناصري بالقاهرة من حسن تأنيبه لجرعة  
الأمراض وتحليلها وذكر مداراتها ما يعجز عنه الوصف ، ( ٥٧ ) .

وقد حدثت كتب المسجة في الإسلام أسلوب العلاج بما يكفل سلامة  
الأرواح ، ووضعت القواعد التي تضمن للمريض اشرافا غتصلا من جانب  
الطبيب ، حتى يبرأ المريض ، مع تحميل الطبيب مسئولية ما قد يقع فيه من  
خطأ في تشخيص المرض ، أو في تحديد الأسلوب الأمثل للعلاج . يقول  
الشميرى :

« ينبغي إذا دخل الطبيب على مريض أن يسأله عن سبب مرضه ، وعما  
يجد من الألم ، ويعرف السبب والعلاقة ( الأعراض ) والنفس ، والقارورة  
( حالة البول ) . ثم يرتب له قانونا من الأشربة وغيرها ( أسلوبي من الأدوية  
والعلاج ) . ثم يكتب نسخة بما ذكره له المريض ، وبما رتب له في مقابلته  
المريض ، ويسلم نسخة لأولياء المريض ، بشهادة من حضر معه عند التوقيع .  
فإذا كان من الغد حضر ونظر إلى نائفة وسأل المريض ، ورتب له قانونا على  
حسب مقتضى الحال ، وكتب له نسخة أيضا وعلّمها اليهم . وفي اليوم الثالث  
كذلك ، ثم في اليوم الرابع . وهكذا إلى أن يبرأ المريض أو يموت . . . فإذا  
مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهور ( المقدم على الأطباء وشيوخهم ) وعرضوا  
عليه النسخة التي كتبها لهم الطبيب ، فإن رأها على مقتضى الحكمة وصناعة  
الطب . من غير تعريض ولا تقصير من الطبيب . أعلمهم . وإن رأى الأمر  
خلاف ذلك قال لهم : خذوا دية صاحبكم من الطبيب ، فإنه هو الذي قتله لسوء  
صناعته وتفريطه . فكانوا يحتاطون على هذه الصورة الشريفة إلى هذا الحد .  
حتى لا يتعاطى الطب من ليس من أهل ولا يتهاون الطبيب في شيء منه ( ٥٨ ) . »  
وهكذا وضع المسلمون أصول الطب الشرعي وأركانها قبل أن تعرفها  
العصور الحديثة .

ومن مظاهر التأني في الفلاج ، الخرص على الأطلاع على الصحيفة العلاجية للمريض ، وعرفه الأدوية التي سبق له أن تعاطاها . من ذلك أنه عظماء غرض الخليفة الناصر لدين الله العباسي سنة ٥٩٨ هـ . استحضر اعلاجه أحد مشاهير الأطباء . فرفض الطبيب أن يصف له دواء إلا بعد أن يطلع على الصحيفة العلاجية للخليفة ، وقال ( أسمع والطاعة ، ولكني أحتاج أن أعرف من الطبيب المتقدم مبادئ المرض وأحواله وتغيراته ، وما عالج به منذ أول المرض إلى الآن ) . فلما اطلع على كل ذلك قال : ( التدبير صالح والعلاج مستقيم ) ( ٥٩ ) .

وكثيرا ما كان الطبيب يستقر حياة المريض ، ويحاول أن يلم بتاريخه ونشأته وسيرته السابقة ، ليحاول في ضوءها أن يفهم ما اعتراه من مرض . من ذلك أن الملك العادل نور الدين محمود كانت له في قلعة حلب خطيبة فيل إليها كثيرا ، ومرضت مرضا صعبا ، فاحضر لها الطبيب . فاستنظت عليها أنه ( مهما أسألك عنه تخبريني به ولا تخفيني ) . وما زال يسألها عن جنسها وأصلها ، والبلاد التي قدمت منها ، والملة التي تنتمي إليها ، وعادة قومها في الطعام والشراب ، حتى عرف سبب علتها ( ٦٠ ) .

ومن الواضح أن تأني الطبيب في تشخيص الأمراض لجاء بمحضه وبجودة بالاجتهاد والقياس وتحكيم العقل والاستفادة من حميلة التجربة والاستئصال الشيخ ابن سينا « تعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف » ( ٦١ ) أما رشيد الدين علي بن ربيعة وهو حفيد ابن أبي أصيبعة ، وكان معاصرا لمصلح الدين ، فيقول « إذا طببت فائق الله ، واجتهد أن تعمل بحسب ما تعلمه علما يقينا ، فإن لم تجد فاجتهد أن تقرب منه » . ويقول أيضا « أكثر خضاعة الطب لخص وخصين ، وقصا يقع هيئته اليقين ، وجزأها القياس والتجربة ، لا السفسطة وحب الغلبة ، ونتيجتها حقا ، الصنعة إذا كانت موجودة ، وربما إذا كانت مفقودة ، وعرفها يقين متاعمة النظر

ودقة الفكر ، ويتميز الفاعل عن الجاهل ، والمجد في الطب عن المتكاسل والعمال  
بمقتضى القياس والتجربة ، من المحتال على اقتناء المال وعلو المرتبة (١٠٠) (١٢)

وإذا كان الاسلام قد طالب المسلمين بالإيخروا على آيات ربهم صما  
وعميانا إذا شكروا بها ، وأنما يتدبرون آيات الله ، ويتدبرون القرآن وآياته ٠٠  
فان هذا لا يعنى الا شيئا واحدا ، هو مطالبة المعظم بان يعمل عقله فيما يمن له  
من ظواهر ومسائل ومعضلات ٠٠٠

ومن هذا المنطلق اخذ الأطباء في الاسلام يحكمون عقولهم فيما يستجد  
امامهم من مسائل لا نظير ولا شبيه لها ، ولا سوابق مثلها في كتب السابقين  
واقوالهم . واعتمد اطباء الاسلام في ذلك على ما توافر لهم من نكاه وسعة  
حيلة وسرعة بديهة . يقول ابو بكر محمد بن زكريا الرازي « الحقيقة في الطب  
غاية لا تدرك » والعلاج بما تنصحه الكتب دون اعمال الماهر الحكيم برأية  
خطر » (١٢) .

وثمة قصة رواها ابن أبي أصيبعة في هذا الصدد ، خلاصتها  
ان رجلا من بغداد قدم الرى وهو ينفث الدم ، وكان قد أصيب بهذه العلة اثناء  
الطريق ، وعثما عرض على أبي بكر الرازي لعلاج ، فحصة فصصا دقيقا ، وعان  
حالة البول ، فلم يقد له دائل على ان الرجل مصاب بصل او قرحة . ومازال  
الرازي - وهو الطبيب الذى اشتهر بالنكاه وسعة الحيلة - يفكر الى ان سألته  
عن المياه التى شربها فى طريقه ، فأخبره انه شرب من مستنقعات وصهاريج  
( فقام فى نفس ابي بكر للرازي الطبيب الراى بجدّة الخاطر وجودة النكاه ان  
علقة كانت فى (١٤) الماء ، فحصلت فى معدته ، وان ذلك النفت المدم من  
فعلها ) . فامر الرازي باحضار حلاء انثيين كبيدين من طحلب أخضر - مما  
يتراكم فى الصهاريج والمستنقعات والماء للريكد - وأمر الرجل بابتلاع  
الطحلب ، ومازال به حتى أهله آياه بالفرقة - ويمد فترة جعله الرازي يتقى



وثأمل الرازي قذفة ، فإذا به علقه من ذلك النوع الذي يعيش على الطحالب . وكانت العلقة قد استقرت في غشاء معدة الرجل أو أعضائه ، فلما وصل إليها الطحلب (هرمت أليه بالطبع ) ، أى حنت واشتدت شهواتها اليه ، فخرجت اليه من مكانها ، وقذفها الرجل ضمن ما قذفه من طحلب كان قد ابتلعه ، ونهض الرجل مما فى « (٦٥) » .

ومع الذكاء واعمال الفكر ، كان على الطبيب أن يعتمد أيضا على قوة الملاحظة وسرعة البديهة . يحكى عن رشيد الدين أبى حليقة - الذى اجتمع به ابن أبى أصيبعة عدة مرات ، ووصفه بأنه « أوجد زمانه فى علم الطب » ، ان امرأة جاءت اليه من الريف ومعها ابنتها الشاب ، وقد غلب عليه المرض وتبدل الحال ، دون أن ينجع دواء فى شفاؤه . وبينما الطبيب يفحصه ويجس نبضه أحس ببرد ، فقال لفلانة « ادخل ناولكى الفرجية حتى أجمئها على » . وعندما تطق الطبيب هذه العبارة لا حظ تغير نبض الشاب وتغير لونه . وبعد قليل عاد الغلام وقال للطبيب « هذه الفرجية » وللمرة الثانية تغير نبض الشاب ، فأدرك الطبيب بسرعة بديهته أن الشاب عاشق ، ونظر الى أمه وقال « ان ابنك هذا عاشق ، والتي يهاوما اسمها فرجية » . وقد كان (٦٦) .

#### سابعاً :

ومن تعاليم الاسلام أنه ينبغي على المسلم اذا عمل عملاً ان يحسنه ويتقنه ، وإذا ارتكزت مهنة الطب فى الدولة الاسلامية على ركيزة قوية من الاخلاص والحق ومراعاة القواعد الصحية وأهمها النظافة - التى اعتبرت من الايمان - فضلاً عن الاحتياط من انتقال العدوى من المريض الى السليم .

فى البيمارستان كان الطبيب المسئول يطوف يارجاء البيمارستان ويعاين حالة كل مريض ، ويصف له ما يلزمه من دواء ، ويأمر له بالطعام الذى يناسبه

والشرب الذي يلائمه ، فيعمل له تخصيصا ، حتى يبلغ عدد انواع الأطعمة التي صنعت في يوم واحد بالبيمارستان النصوري بالقاهرة أكثر من ثلاثمائة صنف ( فيجعل لكل مريض ما يطبخ له في كل يوم ، حتى زبدية منفردة له من غنميين ، مشاركة مع مريض آخر ، ويغطيها ويوصلها إلى المريض إلى أن يتكامل أطعامهم ، ويستوفى كل منهم غذاءه وعشاءه ، وما وصف له بكرة وعشية ٠٠٠ ) ( ٦٧ ) .  
فإذا كان المريض مصابا بالحمى عزل في جناح خاص بالحميات خوفا من العدوى ، أما البرصاء والمجنومين فكانوا يعزلون في مستعمرات خاصة خارج المدن ، ومن يهرب منهم ويضبط في المنيعة ينذر بالقتل ( ٦٨ ) .

ومن أوجه الأخلاص في أداء العمل المحافظة الشديدة على مواعيد العمل بالنسبة لتواجد الأطباء في البيمارستان حتى لا يحضر مريض ولا يجد الطبيب .  
هذا فضلا عن تواجد بعض الأطباء ليلا في صورة خفارة ومجتمعين أو متباوين احتياطا للظوارئ ( ٦٩ ) .

أما المنشآت التعليمية والدينية كالمدارس والخانقازات حيث توجد أعداد مقيمة من رجال العلم والدين ، فكان يخصص لها أطباء مقيمون ، منهم « الطبايعي ( ٧٠ ) والجراحي ، والكحال » ( ٧١ ) . وقد نصت وثيقة وقف السلطان حسن على أن يعين مدرسته طبيبان ، أحدهما « خبير بفعالجة الآيدان ، والثاني عازف بصناعة الكحل » ، على أن كلا منهما يحضر في كل يوم إلى المكان المذكور ، ويدأوى من يحتاج إلى المداوة من أرباب الوظائف والطببة والمقيمين بالأماكن المذكورة أعلاه ، ومن يحضر إليها من الطلابة والأرباب الوظائف ممن ليس له سكن بالمكان . ومن مرضى من المقيمين بالأماكن المذكورة أعلاه ، يوجه الطبيب إليه في مكان إقامته ، ولا يكلف المريض بالحضور إلى الطبيب ٠٠٠ ( ٧٢ ) .

### ثالثاً :

وعلى طالب الطب في جامعتنا ان يؤمن بان مهنة الطب لا تستهدف الكسب السريع بقدر ما تستهدف الخير والتقرب الى الله عن طريق التخفيف عن المرضى . ولذا اتصف اطباء المسلمين بالتعفف ، وعدم المخالاة في تقاضى الاجور والائتاب وعدم اخذ شيء منها الا بعد شفاء المريض . ومنهم من كان يقوم بعمله احتساباً لوجه الله عز وجل ، فيداوى الفقراء مجاناً ، بل كان منهم من يتصدق من ماله الخاص على الفقراء من مرضاه .

جاء في القواعد التي وضعها الشيرازي لبإشارة مهنة الطب ، ان الطبيب يعالج المريض « فان برىء من مرضه اخذ الطبيب أجرته وكرامته » (٧٣) .

ويحكى عن امين الدولة بن التلميز الذي وصف بأنه اوجد زمانه في صناعة الطب — والذي كان يميز الأطباء في البيمارستان العسدي ببغداد ، ومقرباً من الخليفة العباسي المستضيء بأمر الله — أنه كان « اذا مرض فقيه نقلوه اليه ، فيقوم في مرضه عليه فاذا ايل وهب له دينارين وصرقه » (٧٤) .  
اما ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، فقد وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه « كان كريماً متفضلاً ، باراً بالناس ، حسن الرفقة بالفقراء والأعلاء ، حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم » (٧٥) .

كذلك ذكر الطبيب ابو الحسن علي بن رضوان انه يشترط قيمين يزاول مهنة الطب « ان تكون رغبته في ابراء المرضى اكثر من رغبته فيما يلتمسه من الاجرة ، ورغبته في علاج الفقراء اكثر من رغبته في علاج الأغنياء » .

ويقول علي بن رضوان عن نفسه انه كان يحرص في تصرفاته مع المرضى على « التواضع والمداواة وغيث البلهوف وكشف كربة المكروب واسبغ ماء في المحتاج ، واجعل قصدي في كل ذلك الاثبات بالافعال الجميلة » (٧٦) .

كذلك وصف احد اطباء الشام — وهو كمال الدين الحمصي المتوفى سنة

٦١٤ هـ - بأنه « كان كثير الخير وافر الروءة كريم النفس ، محب لاصطناع المعروف ، بقى سنين يتربد إلى البيمارستان الكبير الذي أنشاه العادل نور الدين بن زكي . يعالج المرضى فيه إحسانا » (٧٧) .

#### تاسعا :

ثم ان الطبيب في الاسلام عرف كيف يحترم نفسه ومهنته ، فحافظ على حسن مظهره من ناحية ، وحرص على كرامته وكرامة المهنة التي يزاولها من ناحية أخرى . ولكي تكتمل للطبيب شخصيته وهيته في نظر العامة والخاصة اشترط على بن رضوان فيه « أن يكون تام الخلق ، صحيح الأعضاء ، حسن الذكاء ، جيد الرؤية ، عاقلا ، ذكورا ، خيد الطبع » (٧٨) . هذا إلى أنه اشترط فيه أيضا « أن يكون حسن اللبس ، طيب الرائحة ، نظيف البدن والثواب » (٧٩) .

اما سلوكه الخاص ، فاشترط في الطبيب في الاسلام أن يحتفظ بحسن السمعة ، وأن يحرص على ألا يفقد احترامه في أعين الناس بكثرة المزاح أو الكلام . يؤثر عن موفق الدين عبد اللطيف البغدادي أنه نصح الطبيب بقوله « اجعل كلامك في الغالب أن يكون وجيزا فصيحاً ، في معنى فهم ولا تجمعه مهملًا لكلام الجمهور ، بل أرقعه عنه ، ولا تباعده عليهم جدا . . . وأياك والهدر والكلام فيما لا معنى . . . وأياك والسكوت في مصل الحاجة . . . وأياك والضحك مع كلامك وكثرة تبخير الكلام . . . بل اجعل كلامك مرصدا يسكون بهديت يستشعر منك أن وراءك أكثر منه . . . » (٨٠) .

كذلك ينبغي أن لا يتكالب الطبيب على المال ، وأن يترفع عن الماديات والصغائر حكى عن فخر الدين المارديني المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، والذي وصف بأنه « كان أوخذ زمانه وعلامة وقته في العلوم والحكمة ، أنه عندما ما زار دمشق كان له مجلس عام للتدريس وقد طلب منه الشيخ مذهب الدين عبد الرحيم

بن على أن يطيل إقامته بدمشق ليمتد عليه قراءة كتاب القائلون لابن سينا وذلك مقابل مبلغ كبير يدفع له كل شهر \* ولكن فخر الدين المارديني رفض المرض في أباء وشمم ، وقال : « العلم لا يباع أصلا » (٨١) \*

وقد ترجم ابن أبي أصيبعة للشيخ العالم أبي عمر عثمان ابن هبة أنه المعروف بأبي الحوافز ، فوصفه بأنه « أفضل الأطباء ، ومسيد العلماء وأرو - العصر ، وفريد الدهر » \* وقد عاش بمصر ومات بها ، وعاصر العزيز عثمان بن صلاح الدين ، ثم الملك الكامل بن العادل الأيوبي \* وكان أن ضرب ابن أبو الحوافز هذا مثلا رائعا في حرص الطبيب المسلم على رعاية حصره مهنته واحترامها \* ذلك أنه كان يوما راكبا في الطريق فرأى في بعض النواحي على مصطبة بائع حمص مسلوق ، وهو قاعد ، وقدامه كحال يهودي وهو واقف بيده المكحلة والتيل وهو يكحل ذلك البياح ، فحين رآه على تلك الحال ساق بفلته نحوه ، وضربه بالمقرعة على رأسه وشتمه وقال له :

إذا كنت أنت سفلة ( وضعيا ) في نفسك ، أما للصناعة حرمة ؟ \* كنت قعدت إلى جانبه وكحلته ، ولا تبقي وألقا بين يدي عامي بياح حمص !! \* فتأب الكحال أن يعود إلى مثل ذلك الفعل ، وانصرف !! (٨٢) \*

وربما كان أعظم ما يعتز به الطبيب المسلم أنه لا يتزلف الحكام ولا يتصنع بأولى النفوذ والسلاطين \* جاء في ترجمة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم الجزار - طبيب القيروان الشهيد في القرن الرابع الهجري - أنه « لم يركب إلى أحد من رجال إفريقية ولا إلى سلطانها ، ولا إلى أبي طالب عن معد ٠٠٠ » (٨٣) \* أما الطبيب سعيد بن عيسويه فقد قيل في مديحه أنه « لم يخدم بالطب سلطانا (٨٤) » \*

#### عاشرة ١ :

على أن حرص الأطباء المسلمين على احترام مهنتهم ، والاعتداد بأنفسهم

لم يتعارض مع روح الاسلام فيما ينبغي أن يكون عليه الإلهام من تواضع .  
من ذلك أن أطباء الاسلام دأبوا على التمسك بعمد الشورى ، فحدود بعضها  
بعضاً فيما يصانعونه من مسائل طبية . وفى بعض الحالات لم تكن هذه الشورى  
اختيارية بل كانت شبه الزامية ، ان نصت وثيقة وقف السلطان قلاوون (٨٦) -  
فيما يتعلق بعمل اطباء البيمارستان ، على أن يلتزم «الطبيب الكحال ( طبيب  
العيون ) بمراجعة الطبيب الطائى ( الباطنى ) للمشاور وسويا فى علاج المريض  
الذى قد يرجع مرض عينيه الى اسباب باطنية (٨٧) وقد أكد ابن أبى أصيبعة  
اهمية هذا التشاور ، ( ان تتضافر الفوائد المقتبسة من اجتماعهما ، ومما كان  
يجرى بينهما من الكلام فى الأمراض ومدالوتها ، وما كان يصفان للمرضى ) .  
وجاء مصداق ذلك فى رسائل أخوان الصفا - وهى موسوعة ضخمة يفتخر  
بها الفكر الاسلامى ، فى عبارة نصها ( وأعلم أن الأطباء اذا اجتمع رأيهم على  
مدالوة غليل ، وانفقت كلمتهم على دواء واحد ، وكانوا مصبشرين بتلك العلة ،  
وتعاونوا على علاجه مشفقين ناصحين غير متنازعين ، أبرأ الله ذلك الغليل  
على أيديهم فى اقرب مدة ، وشفاه بأسهل سبب ) (٨٨) .

ويقدر ما جند أطباء المسلمين جيداً التشاور فيما بينهم عند علاج حالة  
من الحالات ، بقدر ما كرهوا تنقل المريض من طبيب الى آخر دون أن يعطى  
احدهم فرصة كافية لعلاج . وفى ذلك يقول الرازى ( من تطيب عند كثير من  
الأطباء يوشك أن يقع فى خطأ كل واحد منهم ) (٨٩) .

#### حادى عشر :

آمن المسلمون ايماناً عميقاً بأن كثرة الأدوية قد يكون لها تأثيرها العكسى  
فى جسم الانسان ، وربما غلبت سلبياتها على ايجابياتها . لذلك حرص الطب  
فى الاسلام على تطبيق مبدأ العلاج بالغذاء لا بالأدواء . يروى عن النبى عليه  
الصلاة والسلام انه قال : « سددائك ما يهلك » وفى ذلك قال عبد الله بن ابيجر

الكتاني - وكان قد أسلم على يد عمر بن عبد العزيز « دغ النبوء ما احتدل  
بذلك الداء » (٩٠) .

فإذا ما اضطرب الطبيب إلى العلاج بالدواء فليُنظر إلى ما لهذا الدواء من  
جوانب سلبية ، ويحاول معادلتها والتخفيف من أثرها . وقد تضمنت المراسيم  
التي صدرت عن ديوان الانتشاء بتقليد أحد الأطباء منصب مقدم الأطباء  
ورئيسهم ، وصية بأن ( يتجنب الدواء ما أمكنه المعالجة بالغذاء . . . وإذا  
اضطر إلى وصف الدواء الصالح للعلة ، نظر إلى ما فيه من الفائدة - وإن  
قلت - وتحيل لاصلاحه بوصف مصلح ، مع الاحتراز في وصف المقادير ،  
والكميات والكيفيات في الاستعمال والاقوات وما يتقدم ذلك الدواء أو يتأخر  
عنه . . . ) (٩١) .

أما الرازي فيقولها في صراحة ووضوح « ان استطاع الحكيم ان يعالج  
بالاغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة » (٩٢) . بل لقد ألف الرازي كتاب  
الطب الموكل في العلل وعلاج الأمراض كلها بالأغذية ، ودس الأدوية في  
الأغذية حيث لا يد منها .

كذلك امتدح أبو بكر سليمان بن باج - من مشاهير أطباء الأندلس في  
القرن الرابع الهجري - بأنه « كان ضيقا بنسخ الأدوية » (٩٣) .

وبعد ، فهذه بعض المبادئ المستقاة من روح الاسلام وتعاليمه من جهة ،  
ومن سير الأطباء في العصر الذهبي للحضارة الاسلامية من جهة أخرى . لو  
استطعنا ان نلقنها لطلاب الطب في جامعاتنا وجعلهم يتشبعون ويؤمنون بها ،  
عن طريق مباشر أو غير مباشر ، فأننا نكون قد نجحنا في ايجاد مكان للاسلام  
في برامج كليات الطب في بلادنا ، وخلق جيل جديد من الأطباء يؤمنون بآداب  
المهنة الجليلة التي يزاوونونها .





## الحواشي والمراجع

- ١ - الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .
- تحقيق - د ٠ السيد الباز العرينى - القاهرة ١٩٤٦ م )
- ٢ - محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٥٧ .
- ( القاهرة ١٩٨٠ م ) ٠
- ٣ - انظر وثيقة وقف السلطان قلاوون رقم ١٠١٠ بارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة - نشر هذه الوثيقة وعلق عليها د ٠ محمد محمد أمين ٠
- ٤ - ابن ابي أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٧ ( تحقيق نزار رضا ) .
- ويشير ابن أبى أصيبعة منا الى الحديث الشريف ( العلم علما ن علم الاديان وعلم الايدان ) انظر للباحث كتاب : المدنية الاسلامية واثرها فى الحضارة العربية ، ص ١٤٣ ( القاهرة ، ١٩٦٣ ) .
- ٥ - محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٧٩ .
- ٦ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٦٨٩ .
- ٧ - المصدر السابق ، ص ٤٣٨ .
- ٨ - وثيقة وقف حسام الدين لاجين ، رقم ١٧ ، ١٨ محفظة ٣ ( أرشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة ) ٠
- ٩ - الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .
- ١٠ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٦٢٨ .
- ١١ - اى استاذ بلغ اللزوة فى علمه وفنه ، كتولهم شيخ عصره ٠
- ويقال شيخه اى دعوته شيخا للتبجيل ( لسان العرب ) ٠
- ١٢ - انظر وثيقة وقف السلطان قلاوون التى سبقت الاشارة اليها ٠
- وكذلك : محمد محمد أمين : الاوقاف ، ص ١٧٠ .
- ١٣ - الشيزرى . نهاية الرتبة ، ص ٩٧ .
- ١٤ - القصد هو شق العرق ، وقصد الثاقفة شق عرقها ليستخرج دمه ( لسان العرب ) .
- ١٥ - الشيزرى : نهاية الرتبة ، ص ١١٠ .
- ١٦ - هو بولس الاجائيطى الذى عاش بالاسكندرية فى مصر ، ومات حوالى سنة ٦٨٠ م .
- يقال انه كان خيبرا يملك النساء ٠ وله كتاب ( الكتانى ) ' فى الطب ' .
- انظر ٠ القفطى : تاريخ الحكماء ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، ابن النديم : الفهرست ص ٢٩٣ .

١٧ - اسم يوناني يطلق على السبع مقالات الاولى من كتاب جالينوس الخاص بتركيب الأدوية . وقد نقله الى العربية حبيش الاصم ابن أخت حنين بن اسحق وتلميذه .

١٨ - الشيزري : نهاية الرتبة ، من ١٠٨ - ١٢٢ .

١٩ - الاحزاب ، ٧٢ .

٢٠ - المؤمنين ٨ ، والمعارج ٣٢ .

٢١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٦٥ .

٢٢ - ابن بسام : نهاية الرتبة في طلب الحمية ، من ١٠٩ ( تحقيق حسام الدين السامرائي ) .

٢٣ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٦٥ .

٢٤ - ابن بسام : نهاية الرتبة ، من ١٠٩ .

٢٥ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٦٥ .

٢٦ - محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية في مصر من ١٥٩ .

٢٧ - وثيقة وقف السلطان قلاوون ، رقم ١٠١٠ ، أضيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .

٢٨ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٤٢٠ .

٢٩ - أي رياحين وزهور وعطور وغيرها .

٣٠ - وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون ، رقم ١٠١٠ اوقاف .

٣١ - المصدر السابق .

٣٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٦٥ .

٣٣ - بقراط طبيب يوناني يطلق عليه لقب ابي الطب . ولد حوالي سنة ٤٦٠ ق م في جزيرة قوس ، ومارس الطب في اثينا وغيرها من بلاد اليونان ، ينسب اليه انه وضع دستوراً عرف باسم « قسم بقراط » يقسم على احترامه من يريد ان يمارس مهنة الطب .

٣٤ - الشيزري : نهاية الرتبة من ١٠٠ - ١٠١ ، ابن بسام : نهاية الرتبة ١١٩ - ١٢١ .  
Hell : The Arab Civilisation, P. 60

- ٣٥ -

٣٦ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ١٦١ وما بعدها .

٣٧ - المصدر السابق ، من ٥٨٢ - ٥٨٣ .

٣٨ - تطلق المصادر التاريخية اسم ( الخلفاء المصريين ) على ( الخلفاء الفاطميين ) في

مصر .

٣٩ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٧٩ - ٥٨٢ .

٤٠ - المصدر السابق ، من ٤١٤ .

٤١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، من ٥٦٧ .

٤٢ - المصدر السابق ، من ٦١٠ .

٤٣ - المصدر السابق ، من ٤٣٨ .

٤٤ - نفس المصدر ، من ٥٢١ .

- ٤٥ — نفس المصدر ، ص ٥٦٥ .
- ٤٦ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٣٧ .
- ٤٧ — المصدر السابق ، ص ٥٢١ .
- ٤٨ — نفس المصدر ، ص ٤١٨ .
- ٤٩ — ابن جليل الاندلسى . طبقات الأطباء والحكماء ، ص ٨٨ — ٩١ ( للقاهرة ١٩٥٥ م ) .
- ومن مؤلفات الطبيب أبى جعفر أحمد بن إبراهيم فى التاريخ كتاب ( أخبار الدولة ) أو ( تاريخ الدولة ) ويعالج فيه قيام الدولة الفاطمية ، وقد أخذ عنه المقرئ فى كتابه ( انعاظ الحنفا ) . وكذلك كتاب ( مغازى الخريفة ) ويعالج فيه فتح العرب لأفريقية ، وقد أشار إليه البكرى فى المسالك . وغير ذلك من المؤلفات التاريخية .
- ٥٠ — الاسراء ، ١١ .
- ٥١ — الأنباء ، ٣٧ .
- ٥٢ — القيامة ، ٢٠ .
- ٥٣ — ابن فخل الله العمري : التعريف بالمصطلح الشريف ، ص ١٣٩ .
- ٥٤ — يعنى مالا يضره من المسكنات العامة .
- ٥٥ — ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٤٢١ .
- ٥٦ — المصدر السابق ، ص ٥٦٥ .
- ٥٧ — المصدر السابق ، ص ٥٨٤ .
- ٥٨ — الشيزى : نهاية الروية ، ص ٩٨ .
- ٥٩ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٠٣ .
- ٦٠ — المصدر السابق ، ص ٦٣٧ .
- ٦١ — المصدر السابق ، ص ٤٢٨ .
- ٦٢ — المصدر السابق ، ص ٧٣٦ — ٧٤٣ .
- ٦٣ — المصدر السابق ، ٤٢٠ .
- ٦٤ — الطلقة دولة فى الماء تمنع الدم ( لسان العرب ) .
- ٦٥ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤١٦ .
- ٦٦ — المصدر السابق ، ص ٥٩٠ .
- ٦٧ — وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوین ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة
- ٦٨ — انظر تاريخ ابن الفرات ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٩٤ هـ . وكذلك وثيقة وقف السلطان برسبای رقم ٨٨٠ بأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة .
- ٦٩ — وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوین ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة .
- ٧٠ — أبى الطبيب الباطنى .

- ٧١ — القريظى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ من ٤٢٢ — ٤٢٣ •
- ٧٢ — وثيقة وقف السلطان حسن ٨٨١ ، وثيقة وقف السلطان النورى ٨٨٢ — ( أرشيف  
وزارة الأوقاف بالقاهرة ) •
- ٧٣ — الشيزى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ٩٨ •
- ٧٤ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، من ٣٤٩ •
- ٧٥ — المصدر السابق ، من ٤١٦ •
- ٧٦ — المصدر السابق ، من ٥٦١ — ٥٦٥ •
- ٧٧ — المصدر السابق ، ٦٨٢ •
- ٧٨ — المصدر السابق ، من ٥٦٥ •
- ٧٩ — نفس المصدر والصفحة •
- ٨٠ — نفس المصدر ، من ٦٨٩ •
- ٨١ — نفس المصدر ، من ٤٠٧ •
- ٨١ — نفس المصدر ، من ٥٨٥ •
- ٨٢ — يقصد الخليفة المزمّلين الله أبو تميم معد ، مؤسس الدولة الفاطمية فى مصر •
- ٨٤ — ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، من ٨٨ — ٩١ •
- ٨٥ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، من ٤٨٩ •
- ٨٦ — وثيقة وقف السلطان قلاوّن ١٠١٠ أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة •
- ٨٧ — محمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، من ١٦٨ •
- ٨٨ — رسائل اخوان الصفا — الرسالة الرابعة والأربعون •
- ٨٩ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، من ٤٢١ •
- ٩٠ — المصدر السابق ، من ١٧١ •
- ٩١ — ابن فضل الله العمري : التعريف بالمصطلح الشريف من ١٨٢ • وكذلك محمد محمد  
أمين الأوقاف ، من ١٧٩ •
- ٩٢ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، من ٤٢١ •
- ٩٣ — ابن جلجل الأندلسى : طبقات الأطباء والحكماء ، من ١٠٢ •

(١٣)

الطب الاسلامى في الجامعات الأوربية  
في فجر عصر النهضة



جاء سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب الاوى سنة ٤٧٦ م مصحوبا بموجة كثيفة من التأخر الحضارى استمرت عدة قرون من اواخر القرن الخامس حتى اواخر القرن العاشر ، وهى القرون التى شملت أنشط الأول من العصور الوسطى ، والتى أطلق عليها فى التاريخ اسم العصور المظلمة (١) •

وترجع هذه الظاهرة الى أن سقوط الامبراطورية الغربية فى اواخر القرن الخامس واكبتها حركة غزوات الجرمان لاراضى الامبراطورية، وقد أطلق الرومان على هؤلاء الجرمان — وغيرهم من العناصر التى احاطت بدولتهم — اسم البرابرة بمعنى المتخلفين منهم حضاريا • وكان أن ترتب على هذه الغزوات انكماش الحضارة الرومانية تدريجيا ، وذبولها فى مختلف الاقاليم والمدن ، بحيث لم يبق منها الا بصيل خافت من الثور ظل ينبعث من بعض المؤسسات الدينية كالكثرتيات والكنايس والاديرة (٢) •

ومن المعروف أن العصور الوسطى فى الغرب اشتهرت فى التاريخ باسم عصور الايمان لتغلب الدين ورجاله على كافة جوانب الحياة • وفى تلك العصور اتصف التعليم بطابع ديني واضح ، بحيث صان صوره الانجيل واللاموت ودراسة اقوال القديسين وراثتهم ، فضلا عن القراءة والكتابة • اما العلوم الدينية ، فاقترنت على ما عرف باسم الفنون السبعة الحرة Seven Liberal Arts وهى تنقسم الى مجموعتين : الاولى ثلاثية شملت النحو والبلاغة والجدل ، والثانية رباعية شملت الموسيقى والحساب والهندسة والفلك (٣) : حتى المعلومات التى احتوتها تلك الفنون اتصفت بعظام واهداف دينية كنسية . فالنحو والبلاغة والجدل ، كان الهدف منها جميعا تمكين رجال الدين من الاء

مواظهم على وجه سليم واقتناع الناس بما تبثه الكنيسة من آراء ، فى حين كانت الموسيقى دينية تخضع للتراث الكنسية ، والحساب لتكوين حسابات الكنيسة وسجلها ومصرفاتها ، وللفلك لمعرفة مواعيد الأعياد الدينية وهكذا . ومعظم المعلومات التى احتوتها تلك الفنون كانت مستمدة من التراث الرومانى ، كما ان اللغة اللاتينية ظلت لغة الكنيسة الغربية ولغة العلم والمعلمين والمتعلمين فى غرب أوروبا طوال العصور الوسطى .

وكانت هيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والتعليمية فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى من العوامل الأساسية التى أدت الى عدم ترك مجال للدراسات العملية والعلوم التجريبية ، لأن العقيدة المسيحية - كما قال المعاصرون - تقوم على أساس الايمان فى حين يعتمد العلم على التمثل (٤) . هذا الى أن اصرا رجال الكنيسة على توجيه انظار المعاصرين نحو الحياة المباطنية كان من شأنه أن أعصى انظارهم عن العالم الطبيعى المحيط بهم . من ذلك أن القديس أوغسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) أبدى دهشته من أن الناس يذهبون بتفكيرهم بعيدا للتمثل فى ارتفاع الجبال أو دراسة مدارات الكواكب ، ويهملون التامل فى ذاتهم أو فى الآخرة . بل أن القديس أوغسطين نفسه يهزأ من ذكر كروية الأرض . وأدى هذا الاتجاه إلى انحطاط التفكير العلمى فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، فانتشرت الخرافات والاعتقاد فى المعجزات بين أهالى غرب أوروبا ، حتى قضى السحر على اليقظة الباقية من المعرفة العلمية عند الأوربيين (٥) . ومهما يقال من أن غرب أوروبا شهد نهضة فى أوائل القرن التاسع - على أيام شارلمان - فإن هذه النهضة جاءت مفتعلة ، وليدة ارادة حاكم أحد ، أراد أن تكون هناك نهضة فكانت هناك نهضة . لذلك جاءت هذه النهضة - التى أطلق عليها اسم النهضة الكارولنجية - نسبة الى البيت الذى ينتمى اليه شارلمان ضعيفة الجذور ، ضيقة الأفق ، قصيرة العمر ، سريعة الزوال . ولم يلبث أن خبا نورها بسرعة ليعود الظلام مرة أخرى يخيم على



الغرب الأوربي حتى القرن الحادى عشر (٦) .

اما عن نصيب الطب فى غرب أوربا فى تلك العصور فكان الأهمال ، بحيث لم يحظ بأنى قسط من عناية الأفراد والجماعات والهيئات ، وذلك فى مجتمع اتصف بالجهل والتخلف ، سيطرت فيه الكنيسة ورجالها على عقول الناس ومشاعرهم ، ووجهت حياتهم وجهة قصيرة المدى ، وحصرت أفكارهم داخل دائرة ضيقة ، أحاطتها بسياج منيع من التزمت والتعسف كان من المتعذر على انسان أن يتجاوزه . ويكفى أن بعض رجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور نادوا بأن المرض نوع من العقاب الالهى ، ولذا لايصح للانسان أن يتداوى منه لأن هذا يعتبر تحديا للارادة الالهية (٧) . فالمريض فى رأيهم مريض لأن الله اراد يعاقبه بالمرض ، ولذا فان تطييبه ومداواته لا يعينان الامساعدته على التهرب من تنفيذ الحكم الالهى عليه . ولم يسع الناس فى تلك العصور - فى حالة المرض أو انتشار وباء - سوى الهسروع الى الأديرة والكنائس ، واللواذ بها ، والتمسح بأسوارها ، وتقديم النذور وفروض الولاء لرجال الدين فيها ، والمسجود أمام ما فيها من أيقونات وتماثيل وصور ، عسى الله أن يرحمهم ويكشف الغمة عنهم (٨) .

وبالإضافة الى ضعف المستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور ، فان التراث اليونانى فى شتى العلوم والفنون لم يكن معروفا ، حتى عند الخاصة . ربما عرفت اللغة اليونانية فى بقاع محدودة من جنوب إيطاليا وصقلية ، ولكن مؤلفات أرسطو وأبقراط وجالينوس وغيرهم من رجال الفكر والعلم عند قدماء اليونان لم تكن معروفة فى الغرب الأوربي . هذا فضلا عن أن الكنيسة ورجالها وقفوا منذ البداية موقفا معاديا صريحا من تراث العصر الوثنى ، فلم يكتفوا بإعدام جزء كبير من ذلك التراث ، بل رفضوا مطلقا الافادة منه ومحاولة فهمه وتعلمه أو تعليمه . ويكفى مثلا أن أحد المأمننة كثرانية أوتون Autun تسامل « كيف يمكن تنقية الروح وتهذيب النفس عن

طريق قراءة حروب طروادة وجدل أفلاطون وإشعار فرجيل ، وغيرهم من الوثنيين اللذين يصلون الآن نار جهنم ؟؟ » (٩) . ومن الواضح أن هذا التساؤل كان في أواخر الفترة المظلمة من العصور الوسطى ، عندما بدأت تتردد على مسامح الغربيين أسماء بعض أعلام العصر الوثني . ولا أدل على ضعف مستوى الطب عند الأوروبيين الغربيين في تلك المرحلة من الرقوف على الأسلوب الذي كانوا يعالجون به مرضاهم في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، الأمر الذي استثار سخرية أطباء المسلمين وكتابهم في القرن الثاني عشر (١٠) .

على أنه مع نهاية القرن العاشر أخذت تنذشع تدريجياً موجة الظلام التي اكتنفت الغرب الأوربي منذ أواخر القرن الخامس للميلاد ، وظهر بصيص خافت من النور ، أخذ ينمو تدريجياً معلناً بشائر نهضة جديدة في غرب أوربا . أكدت معالمها في القرن الثاني عشر ، مما جعل المؤرخين يطلقون عليها اسم « النهضة الأوربية في القرن الثاني عشر » (١١) . ويؤكد الباحثون أن هذه النهضة الوسيطة لم يخب لها نور بعد ذلك ، فاستمرت تزدهر وتتسع تدريجياً حتى استكملت صورتها في النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر . وبعبارة أخرى فإن البداية الحقيقية للنهضة الأوربية الحديثة ترجع إلى القرن الثاني عشر ، وإن ظلت هذه البداية تسير سيراً حثيثاً حتى برزت ضورتها وأضحت في القرن الخامس عشر . وليس هذا مجال التوسع في خصائص هذه النهضة ومعالمها وآفاقها (١٢) : ولما تكفينا في حدود أهداف البحث أن نؤكد على عدة نقاط :

#### أولاً :

أن هذه النهضة الأوربية في القرن الثاني عشر جاءت مصحوبة بحالة من الاستقرار عمت غرباً أوربا بعد أن اكسرت حدة غزوات المغبريين من

الشرق وغزوات الفايكنج من الشمال والمسلمين من الجنوب •

#### ثانيا :

مهبت لهذه النهضة حركة اصلاح بيضى واسعة النطاق استهدفت اصلاح المؤسسات الدينية كالاديرة والكنايس ، والارتفاع بالمستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين ، والقضاء على الفاسد التى اعترت النظام الكنسى او التى عمت حياة رجال الدين العامة والخاصة •

#### ثالثا :

ان هذه النهضة واكبتها حركة انفتاح واسعة على الحضارة الاسلامية العربية ، اذ افاق كثيرون فى غرب أوروبا من غمرة الجهل والظلام التى عمت مجتمعهم طوال عدة قرون ، ليجدوا انفسهم أمام بناء حضارى اسلامى ضخم ، لم يترك علما ولا فنا ولا ادبا الا اسهم فيه بسهم وانر ، فضلا عن حياة اجتماعية واقتصادية فكرية نشيطة تنعم بها المسلمون بعيدا عن روح المتزمت والانغلاق والتشدد التى سادت المجتمعات الغربية فى ظل قيود الكنيسة وجهل رجال الدين • (١٣) وكان أن نزع كثيرون من طلاب المعرفة الى حيث يجدون ما ينشدونه من ثمار التراث العربى الاسلامى ، فمكفوا على تعلم العربية ، لترجمة امهات الكتب الى اللاتينية ، الأمر الذى اتاح لغيرهم فى غرب أوروبا دراسة هذه الكتب ، غير مهالين بالأوامر التى اصدرتها البابوية بين حين واخر لتحريم دراسة كتب المسلمين (١٤) • اما أشهر مراكز الترجمة من العربية الى اللاتينية - بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر - فكانت الأندلس وصقلية ، فضلا عن بعض اجزاء بلاد الشرق الأدنى فى عصر الحروب الصليبية •

#### رابعا :

جاء الإقبال على حضارة المسلمين والرغبة فى الاستفادة من علومهم مصحوبا

فى غرب اوربا بحركة تمرد — وخاصة من جانب الشباب وطلاب العلم — ضد الكنيسة وسطوة رجالها ، بعد ان ضاق كثيرون بالارهاب الفكرى والاجتماعى الذى فرضته الكنيسة ورجالها على الناس امدا طويلا (١٥) \*



وجدير بالذكر ان بعض المستشرقين من رجال الكنيسة راوا الاستفادة من علوم المسلمين ومعارفهم ، فشجعوا حركة الترجمة عن العربية الى اللاتينية . ومن هؤلاء نذكر ريموند أسقف طليطلة فى القرن الثانى عشر ، وقد اقام مكتبا للترجمة فى اسقفيته ، اسهم اسهاما كبيرا فى ترجمة كثير من المؤلفات العربية فى شتى ضروب المعرفة (١٦) \*

كذلك يلاحظ اننا عندما نشير الى مؤلفات المسلمين وعلمهم ، فاننا لا نغنى ان كل هذه المؤلفات والعلوم ذات اصول عربية بحتة ، او ان كل ما فيها من معارف جاء من خلق علماء المسلمين وابتكارهم \* فالحضارة الاسلامية اتصفت بسعة الافاق والتسامح وعدم التزمّت ، ونادى الاسلام بطلب العلم ولى فى الصين ، مع معرفة المسلمين ببعد الصين من ناحية وبان أهلها وثنيين من ناحية اخرى \* وعند البداية لم يتردد المسلمون فى الاستفادة من معارف السابقين ونقل ما صادفوه من مؤلفاتهم الى العربية ، بصرف النظر عن عقيدتهم وملهم ونحلهم \* ومن هذا المنطلق شرع المسلمون فى ترجمة الكثير من كتب اليونانيين والفرس والهنود وغيرهم الى العربية(١٧) \* ولكن دور علماء المسلمين لم يقتصر على الافادة من جهود غيرهم ، ونقل مؤلفات السابقين الى لغتهم ، وانما يأتى اسهامهم العظيم فى ميدان الحضارة فى تنفيذ ما فى هذه الكتب والمؤلفات من معلومات ، وتصحيح ما فيها من اخطاء ، والربط بين ما جاء فى اطرافها من معارف متناثرة وشذرات متباددة ، وشرح وتفسير ما قد يكون غامضا منها \* ثم اضافة الجديد من المعلومات التى توصل اليها علماء المسلمين ولم يعرفها غيرهم من السابقين \* وبذلك نجح علماء

المسلمين في اقامة بناء حضارى لا يمكن ان يوصف الا بانه بناء اسلامى (١٨) .

وعلينا ان نوضح فى هذا المقام انه لا يقلل من قيمة الحضارة الاسلامية مطلقا انها اقامت بنيانها فى بعض المجالات - كالفلسفة والعلوم التجريبية او العقلية - على امس غير اسلامية ، من معارف السابقين ، نبيين كائنا او وثنيين . ذلك ان ارتقاء الحضارة البشرية يقوم على مبداء استفادة الذلل من جهود السلف ، وبفضل ذلك ارتفع صرح الحضارة البشرية طبقة بعد اخرى . ولو التزم كل جيل بان يبدا المسيرة الحضارية من نقطة الصفر ، معرضا عما توصل اليه السابقون من انجازات ، لما نزل الانسان فى القرن العشرين على سطح القمر ، ولوجدنا انفسنا اليوم نشعل النار عن طريق قدح حجرين بعضهما ببعض ، اسوة بما فعل الانسان الاول . ولكن عظمة الحضارة الاسلامية تتبع من ان دورها لم يقتصر على النقل عن السابقين ، وانما تعدى ذلك الى التصحيح والربط والتوفيق ، ثم الابتكار والخلق والابداع والاضافة .

ثم ان بناء الحضارة الاسلامية لم يفعلوا مثلما فعل رجال الكنيسة والاديرة من احراق كتب الوثنيين وهدم معابدهم ونبد تراثهم ، دون تفرقة بين الصالح منه وغير الصالح . وانما احترم علماء المسلمين ما خافه السابقون - وثنيين كانوا او نبيين - من تراث ، واشادوا بعاماتهم واعترفوا بفضل اولى الفضل منهم ، دون تعصب لدين او لمذهب ، ودون اعتبار لمنس او ملة . فالعلم النافع فى نظرهم ياتى فرق كائنة الاعتبارات العقائدية او العنصرية . وما هو ابن ابن ابي اصبعية - على سبيل المثال لا الحصر - يستهل مؤلفه المعروف ( عيون الانتباء فى طبقات الاطباء ) بذكر الأطباء الذين من القدامى - مثل اسقليبيوس وابقراط - ، فيقول عن الاول « هو اول من ذكر من الأطباء ، واول من تكلم فى شىء من الطب على طريق التجربة » ، ويشين ، بالثانى ، ممتدحا العهد الذى وضعه ( قسم ابقراط ) ، واصفا له بالطهارة والفضيلة (١٩) . وعندما يتطرق ابن ابي اصبعية الى مشاهير الأطباء فى ظل

دولة الاسلام في المشرق أو المغرب ، لا يسقط من تعدادهم طبيباً مسيحياً أو يهودياً ، وإنما يصف الواحد منهم بأنه صابئي أو مسيحي أو يهودي ، ويقرن ذلك بالثناء على علمه وفضله معهداً انجازاته ومؤلفاته ٠٠٠ كل ذلك في تسامح وسماحة لاتظير لهما اطلاقاً في عالم العصور الوسطى ، الامر الذي دفع أحد الكتّاب الاوربيين المحدثين الى القول بأن « الحضارة الاسلامية نمت بسبب تسامحها ازاء انعناصر الاجنبية » (٢٠) .

هذا الى ان فضل الحضارة الاسلامية على الميسرة المتضاربة العالمية لا يقتصر على النقل عن السابقين ، وشرح ما وقعوا فيه من اخطاء واضافة الجديد الى ما تحتويه من معارف ٠٠٠ وإنما يضاف الى هذا كله الاسهام بدور كثير في حفظ جانب هام من تراث السابقين . وقد ثبت ان هناك كتباً ومؤلفات عديدة ألفها علماء اليونانيين في العصور القديمة - وبخاصة في الفلسفة والطب - ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يعد العالم يعرفها الا من خلال الترجمات العربية وحدها (٢١) .



ومع تدفق علوم العرب ومعارفهم على غرب أوروبا ، اتضح ان المؤسسات التعليمية القائمة في الغرب لا يمكن ان تتسع لهذا الكم أو الكيف من المعارف الجديدة . ذلك ان الغرب الأوربي لم يعرف طوال انشطار الاول من العصور المظلمة - وحتى القرن العاشر - سوى المدارس البيرية والكتدرائية ، وهذه بحكم طبيعتها وتكوينها واشراف رجال الدين عليها اشرفاً تاماً كأملاً ، كانت لا يمكن ان تتقبل أو تستوعب دراسات في انفسفة أو العلوم العقلية للتجريبية كالسب والكيمياء والفيزياء وغيرها (٢٢) .

ولما كان التيار كاسحاً ، والرغبة في استيعاب الجديد من المعارف جامحة فإنه مع تطلعات طلاب العلم في غرب أوروبا ، صدر لزاماً ان تظهر مؤسسات

جديدة تستوعب ما فى كتب المسلمين من معارف وعلوم جديدة ، سواء كانت هذه المعارف ذات أصول عربية اسلامية ، أو غير عربية اسلامية ولكنها صارت جزءا من التراث العربى الاسلامى بعد ان استوعبتها مؤلفات المسلمين وعالجها علماءهم بالشرح والتصحيح والاضافة ، قبل ترجمتها الى اللاتينية .

وهكذا عرف المغرب الاوربى الجامعات لأول مرة فى تاريخه ، وكان ذلك فى أواخر القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر للميلاد (٢٢) . وتديت بنشأة الجامعات الاوربية موجة كثيفة من القموض ، كما هو الحال فى كثير من النظم التى ظهرت نتيجة لتطور ظروف وأوضاع معينة وليس نتيجة لاجراءات وقوانين محددة . فمن الجامعات الاوربية ما يدين بنشأته لظهور عالم مبرز فى فرع معين من فروع المعرفة ، وذلك فى مدينة أو منطقة محددة ، فيخرج طلاب العلم الى ذلك المكان للتلمذ على يديه مما يشكل نواة لبيئة علمية تنبت فيها الجامعة . ومنها ما ترجع أصوله الى مدرسة قديمة - دينية أو غير دينية - اخذت تتطور ، وفتحت أبوابها أمام المعرفة الجديدة مما جعلها بؤرة المعلمين والمتعلمين . وكثيرا ما كان طلاب العلم فى مدينة يتعرضون للاستغلال وسوء المعاملة من بلدية المدينة وأهلها ، فيها جر بعضهم وبصحبتهم فريق من اصانئهم الى بلدة أخرى قريبة أو بعيدة ، حيث تطيب لهم الإقامة ، فيكونوا نواة لجامعة جديدة ، مما جعل بعض الباحثين يمثل ظاهرة انتشار الجامعات فى غرب اوريا فى ذلك النور بتكاثر خلايا النحل .

وعندما غدت الجامعات حقيقة واقعة ، اعترف بها الحكام من أباطرة وملوك وأمراء كبار ، وأصدروا مراسيم وبراءات تحدد وضع تلك المؤسسات الجديدة مما ضمن لها وجودا رسميا معترفا به من الدولة . ثم كان أن وجد بعض الحكام والملوك فى الجامعات أداة لتدعيم سلطانهم وتنفيذ سياستهم ، أو اضعاف قدر من الجاه والعظمة على أنفسهم ، فقاموا بإنشاء جامعات جديدة فى بلادهم ، وأصدروا مراسيم تحدد أفق هذه الجامعات ونظمها وربما ادركت

بعض المدن أن وجود أعداد كبيرة من رجال العلم داخل أسوارها من الممكن أن يشكل مصدر دخل لها ، وخاصة أن الجامعات استوعبت الطلاب من مختلف البلاد والجنسيات ، هؤلاء كانت تاتيهم ثقافات معيشتهم من ذويهم بالخارج ، لذلك قامت بعض بلديات المدن بإنشاء جامعات فيها ، ووفرت لعضائها الضمانات الكافية لسلامتهم \* ولم تستطع الكنيسة نفسها البقاء طويلا خارج دائرة هذا النشاط ، لأنه لم يكن من صالحها خروج هذه المؤسسات الجديدة من قبضة يدها ، فصدرت عدة براءات عن البابوية وكبار الاساقفة للاعتراف ببعض الجامعات ، أو بتجديد مسيرتها ، أو منعها من تدريس بعض المواد التي تتعارض وسياسة الكنيسة مثل فلسفة أرسطو وشروح ابن رشد عليها - ، أو إلزامها بتدريس مواد معينة تخدم سياسة الكنيسة (٢٤) \*

ومهما يكن من أمر ، فإن هناك إجماعا على أن أولى الجامعات التي ظهرت في الغرب الأوربي هي جامعات بولونا وباريس وسالرنو \* أما جامعة بولونا فقد ظهرت في وسط إيطاليا واشتهرت بالقانون ، وبنيت هذه الشهرة على أساس سمعة أحد كبار المشرعين وفقهاء القانون في أوائل القرن الثاني عشر ، هو إرنريوس (٢٥) \* وأما جامعة باريس فقد قامت في فرنسا واشتهرت بالمنطق والفلسفة والدراسات الانسانية ، وأرتبطت هذه الشهرة بالعالم الكبير أيبيلار ( ١٠٧٩ - ١١٤٢ ) (٢٦) \* وأما جامعة سالرنو فقد قامت في جنوب إيطاليا في أواخر القرن الحادي عشر ، واشتهرت بالطب ، وبنيت هذه الشهرة على أساس سمعة قسطنطين الافريقي Constantine Africanus (٢٧) \*



والواقع أن البذور الأولى للاهتمام بعلم الطب في غرب أوروبا في الشرط الأخير من العصور الوسطى ، يحيط بها الغموض الشديد مما يجعل من الصعب في كثير من الحالات الدخول في تفصيلاتها (٢٨) \* ومع ذلك فإنه يمكن تتبع تلك الجذور في سالرنو منذ أواخر القرن التاسع وقبيل منتصف القرن العاشر ،



الذ جاء في الوثائق المعاصرة أنه حدث لقاء في بلاط لويس الرابع ملك فرنسا سنة ٩٤٦ بين اسقف قرنسى له المأم يعلم الطب ، وطبيب شهير وادع عن سالارنو له خبرته في ممارسة صناعة الطب . ومن خلال التفاصيل المتعلقة بهذا اللقاء يبدو أن سالارنو كانت قد أدركت في ذلك الوقت شهرة ، لايوصفها مركزا علميا لدراسة الطب على أسس أكاديمية ، وإنما بوصفها مكانا يمارس فيه العلاج الطبي كمهنة أو حرفة تطبيقية (٢٩) .

وإذا كان من الصعب أن نعثر على أدلة كافية تثبت وجود مدرسة لتعليم الطب في سالارنو في ذلك الدور المبكر ، فإن كل ما نستطيع أن نجزم به هو أن سالارنو اشتهرت في القرن العاشر بأنها مكان طيب للعلاج الطبي ، كما اشتهرت بتواجد مجموعة من الأطباء المتمرسين فيها . وإذا كان أورديريكوس فيتا ليس Ordericus Vitalis في النصف الأول من القرن الثاني عشر قد وصف مدرسة سالارنو لتعليم الطب بأنها عريقة وقائمة منذ القدم (٣٠) ، فإن تعبير « عريقة » هنا عائم ، ومن الممكن أن يكون تعبيراً تعصبياً قصد به إلزجوع إلى الموراء خمسين أو مائة سنة . والغالب أن شهرة مدرسة سالارنو في الطب ذاعت في غرب أوروبا منذ منتصف القرن الحادي عشر ، أي قبل بزوغ نجم مدرسة بولونا في القانون ونعوز شهرة مدرسة باريوس في الفلسفة والعلوم الانسانية بنصف قرن على الأقل .

ويميل بعض الباحثين إلى عدم اضافة صفة « الجامعة » على مؤسسة سالارنو الطبية ، لاقتدارها إلى طابع الجامعة ونظمها ولوائحها ، وهي الجوانب التي ميزت كلا من جامعة بولونا وجامعة باريس . هذا فضلا عن أن جامعة سالارنو لم تترك أثرا في النظم الجامعية في غرب أوروبا ، مثلما هو الحال بالنسبة لجامعتي بولونا وباريس . على أنه لا يعني في هذا المقام أن كانت سالارنو في تلك المرحلة من مراحل مولد النهضة الأوروبية الحديثة تمثل جامعة Universitas تقف على قدم المساواة مع جامعتي بولونا وباريس أم لا

وانما الذى يسنينا انها كانت فعلا مركزا للدراسات الطبية ، بحيث ذاع صيتها فى كافة افاق الغرب الأوروبى طوال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقصدها طلاب المعرفة فى الطب ، فضلا عن المرضى وراضى الاستشفاء . وهكذا حتى وجدت لدراسة الطب فى غرب أوروبا مركزا آخر لها فى جنوب فرنسا ، حيث قامت جامعة مونتبليه التى أخذت تبرز فى صورة واضحة منذ أواخر القرن الثالث عشر . ومن هذين المركزين بالذات - سالرنو ومونتبليه - انتشرت دراسة الطب ، وامتدت الى مراكز جديدة فى بولونيا وبأريس وغيرهما من الجامعات التى ظهرت فى شتى انحاء الغرب الأوروبى .

ومهما تتعدد الأسباب لتعليل ازدهار دراسة الطب فى جنوب إيطاليا وجنوب فرنسا بالذات ، فإن السبب الرئيسى هو أن الطب الإسلامى وصل عن طريق أو آخر الى هذين الاقليمين حيث صارت له ركيزة قوية اقام منها الغربيون فى اقامة صرح نهضة طبية عمت غرب أوروبا فى عصر النهضة .

أما عن سالرنو فقد حاول بعض الباحثين أمثال Henschel ودار مبرج Daremberg ، ودى رنزي De Renzi ، ومن بعدهم راشدال Rashdall ، وهم جميعا من الرافضين لبدا فضل الحضارة العربية الإسلامية على الغرب الأوروبى فى نهضته الحديثة - حاول هؤلاء تعليل ازدهار دراسة الطب فى سالرنو بعوامل محلية بعيدة كل البعد عن أية مؤثرات خارجية ، وخاصة من جانب الحضارة الإسلامية والطب الإسلامى . ويبنى هؤلاء وجهة نظرهم على أساس عدة عوامل أهمها : -

أولا : أن منطقة سالرنو نفسها اشتهرت منذ قديم أزمان بكونها مكانا للاستشفاء بسبب طيب هوائها ، ووفرة المياه المعدنية حولها ، فقصدها المرضى والمطربون منذ قديم الزمان ، مما جعل شهرتها فى مجال الطب تمبوق زدها أى أثر للحضارة الإسلامية والطب الإسلامى (٣١) .

ثانيا : من المعروف تاريخيا أن الجزء الجنوبي من إيطاليا - بما فيه

سألرغو - كان شديد الارتباط حضاريا ببلاد اليونان ، وأن اليونانيين أقاموا فيه منذ القدم مستوطنات شهيرة ، حتى أن الحضارة اليونانية ظلت لها الغلبة في جنوب إيطاليا . ولهذا أطلق الجغرافيون القدامى على هذا الجزء من جنوب إيطاليا اسم بلاد الاغريق الكبرى Magna Graecia (٣٢) . ويخرجون من هذا بأن التراث اليوناني في الطب كان قائما منذ القدم في جنوب إيطاليا . يضاف إلى هذا أنه في الشطر الأول من العصور الوسطى - وفي ظل المسيحية - ظل تأثير الحضارة اليونانية والكنيسة الشرقية الأرثوذكسية قائما في جنوب إيطاليا . وعندما ضعف هذا التأثير نتيجة لغزوات الجرمان ، نجح امبراطور القسطنطينية - جستنيان - في القرن السادس في إرمانل حملة استردت سيطرة الامبراطورية البيزنطية السياسية والحضارية في جنوب إيطاليا . ولعدة طويلة ظل هناك نائب امبراطوري ينوب عن الامبراطور البيزنطي في إيطاليا ، مركزه مدينة رافنا . ومن المعروف أن الامبراطورية البيزنطية ظلت منذ قيامها في القرن الرابع للميلاد حتى سقوطها على أيدي العثمانيين في القرن الخامس عشر ، يونانية الحضارة ، حتى أنها (٣٣) عرفت في تاريخ العصور الوسطى باسم الامبراطورية اليونانية Greek Empire .

### ثالثا :

يقول هذا الفريق من الباحثين أن بعض المؤلفات اليونانية القديمة في الطب ترجمت إلى اللاتينية في وقت مبكر في فجر العصور الوسطى ، يرجع إلى القرن السادس . ومن هذه المؤلفات كتاب جالينوس وكتابات أبقراط وغيرهما (٣٤) . حقيقة أن هذه الترجمات اللاتينية فقدت ولم يبق لها أثر . وذلك نتيجة لغزوات الجرمان . ولكن مع ذلك ظل هناك أثر من التراث اليوناني القديم - وبخاصة في علم الطب - باقيا في جنوب إيطاليا ، مثلما ظل أثر من التراث الروماني القديم باقيا في الشمال . ومن هذه الآثار أبقائية تبنت مدرسة الطب في سالرنو ، ومدرسة القانون في بولونا .

### رابعاً : .

يؤيد أصحابه هذا الزأى وجهة نظرهم بالقول بأنه ظهر في أوائل القرن  
الحادى عشر - قبل ظهور قسطنطين الإفريقى - بعض علماء الطب في سالرنو ،  
ومن هؤلاء جاريو بونطس Gario Pontus الذى دون كتاباته حوالى سنة  
١٠٤٠ \* ويضيف راشدال أن كتابات جاريو بونطس هذا ليس فيها ما يدل على  
أى اثر للطب الاسلامى ، ولاحتى الطب اليونانى ، وإنما تعبر كتاباته عن طب  
رومانى - أو لا تبنى - جديد Neo Latin Medicine ، بمعنى أن جاريو  
بونطس ليس متأثراً بكتابات جالينوس بقدر ما هو متأثر بكتابات كزيليوس  
أوزليانوس (٢٥٠) \* ولم يكن ذلك إلا بعد منتصف القرن الحادى عشر للميلاد  
عندما تجفعت بعض الأنسلة التى تشيل إلى أن كتابات أبقراط وجالينوس غدت  
معروفة فى مدرسة سالرنو \* ومنذ ذلك الوقت أخذ المشتغلون بالطب فى سالرنو  
يطبقون نظرية الأخلاط الأربعة (٣٩١) ..



هذه خلاصة وجهة نظر الرافضين للرأى القائل بأن مدرسة الطب فى  
سالرنو تدعى بنشأتها إلى الطب الاسلامى \* وإذا أخضعنا أقوالهم لمنهج النبحث  
التارىخى ، فإنا نجد هذه الأقوال مليئة بالأخطاء والمتناقضات والغرروض غير  
الصحيحة التى لا سند لها إلا عاطفة تجيش بالكراهية للإسلام وأهله \* ونبدأ  
بالإشارة إلى قولهم أن سالرنو استمدت شهرتها فى الطب من طيب هوائها  
وفرة مياهها المعدنية ، مما جعلها مكاناً صالحاً للاستشفاء منذ أمد بعيد ،  
هذا القول جردود عليه بأن الفارق كبير بين مكان صالح للاستشفاء بحكم طيب  
هوائه ، ومكان قامت فيه مدرسة - اعتبرها البلجثيون جامعة من أوائل الهجامعات  
التي ظهرت فى غرب أوربا فى فجر نهضتها الحديثة - واجتمع فى رحابها عدد  
كبير من المعلمين يزاولون مهنة الطب على أسس وقواعد ومعارف جديدة أم  
يعرفها الغرب الأوروبى - حتى ذلك الوقت \* وهل كانت منطقة سالرنو الأقليم  
الوحيد فى أوربا الذى اشتهر بعنقذ بطيب هوائه ومائه ؟

١٠ أما القول بأن التراث الحضارى اليونانى ظل قائما طوال العصور المظلمة - أعنى المظلمة الأولى من العصور الوسطى - فى جنوب إيطاليا ، فمردود عليه بأن وجود آثار اللغة اليونانية وثقوة واتباع الكنيسة الأرثوذكسية ، ليس معناه بقاء حال وجود مدرسة عظيمة يونانية احتوت تراث اليونان فى شتى العلوم - ومنها الطب - فى تلك البقعة . وإذا كلن تراث الحضارة اليونانية قد ظل قائما فى العصور المظلمة فى جنوب إيطاليا ، فلماذا لم نسمع عن نهضة فلسفية قامت على أساس فكر أرسطو مثلاً ، قامت نهضة طبية ؟ وهل أنا أن نتناسى أن سائرنو نفسها تقع على مسافة عدة كيلو مترات من دير مونت كاسينو ، وهو الدير الذى أقامه القديس بندكت وأتباعه حوالى سنة ٥٢٩ على انقراض آخر ماتبقى من معابد أبولو ، مستخدمين بقايا المعبد فى بناء الدير ، مما يشير الى أن رجال المسيحية ، أقاموا صرح بنيانهم على انقاض تراث الوثنية .<sup>٩٩</sup> (٣٧) وكيف سمح رهبان كاسينو فى القرون التالية ببقاء أثر لتراث الوثنية - فى الطب وغير الطب - فى المنطقة المحيطة بهم ، مع ما اشتهر به رهبان الأديرة بالذات وفى ذلك الدور من عداء مسافر لكل ما يت بصاة الوثنية وقراثها الفكرى والمادى .<sup>١٠٠</sup>

بل لعل أصحاب هذا الرأى يناقضون أنفسهم عندما يقولون أن الترجمات اللاتينية لتراث اليونانى ضاعت مع غزوات الجرمان لإيطاليا ، ومع ذلك فإن تراثهم ومؤلفاتهم فى الطب ظلت باقية . ليست القوة التى عصفت بتراث الرومان كقوة بأن تعصف بتراث اليونان - وغير اليونان - فى نفس المكان والزمان ؟ أم أن تراث اليونان وحده - وفى علم الطب بالذات - كان عليه حارس أمين يحميه من عبث الجرمان وكراهية رجال الدين المسيحيين ؟

حتى عندما استشهدوا بجاريو بونطس - فى النصف الأول من القرن الحادى عشر - قالوا إن كتاباته ليس فيها أثر للتراث اليونانى وأنه أكثر تأثراً بالتراث الرومانى القديم ، مما يضعف من حجتهم بأن التراث اليونانى كان حياً قائماً فى جنوب إيطاليا طوال العصور المظلمة .<sup>١٠١</sup>

أما قولهم أن الأثر اليوناني ظهر في مدرسة الطب في صالرنو قبل ظهور قسطنطين الأفريقي بجيل على الأقل ، فمردود عليه بأننا لا ننفي مطلقا وجود هذا الأثر قبل قسطنطين الأفريقي ، ولكننا نقول أن هذا الأثر جاء إلى جنرب إيطاليا عن طريق الطب الإسلامي . ذلك أننا لا ننكر أن الحضارة الإسلامية - وبخاصة في مجال الدراسات العقلية والعلوم التجريبية - تأثرت بالفكر اليوناني وغير اليوناني . وقد سبق أن أشرنا إلى أن علماء المسلمين أنفسهم أشادوا بتراث اليونانيين وعلمائهم في الطب ، واتخذوا من ذلك الأثر ركيزة بنوا عليها طباً جديداً - بما أضافوه واكتروه - لا يوصف إلا بأنه طب إسلامي .

وقد تسربت معلومات المسلمين في الطب إلى جنوب إيطاليا منذ وقت مبكر يرجع إلى القرن التاسع للميلاد ، أي قبل عصر قسطنطين الأفريقي بنحو قرنين من الزمان . وإذا كان التاريخ يتحدث عن فتح المسلمين لجزيرة صقلية أيام زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧م) (٢٨) ، فإن التاريخ يذكر أيضا أن عهد زيادة الله هذا شهد نهضة في علم الطب في دولة الأغلبية بشمال أفريقية ، كان من أعلامها أسحق بن عمران ، وهو « طبيب مشهور ، وعالم منكور » . وهو مسلم النحلة . وكان طبيبا حاذقا متميزا بتأليف الأدوية المركبة ، بصيرا بتفرقة العلل . استوطن القيروان . ألف كتباً منها كتابه في الفصيد ، وكتابه في التبخس ، وكتابه في الأدوية المفردة . (٣٩) .

وهكذا فإن امتداد النفوذ الإسلامي من شمال أفريقية إلى صقلية وجنوب إيطاليا كان مصدوبا بأزدهار الطب عند المسلمين ، واستمر هذا الازدهار في أفريقية بعد عصر الأغلبية ، أي في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - على أيام الفاطميين . من ذلك أننا نسمع عن الطبيب أسحق بن سليمان ، الذي « كان طبيبا فاضلا بليغا ، عالما مشهورا بالحنق والعرفه ، جيد التصانيف ،

عالي الهمّة ٠٠٠ وهو من أهل مصر ثم سكن القيروان ، ولأزم أسحق بن عمران ، وتكلم له ٠ خدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدي (٤٠) ، صاحب افريقية وتوفي سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢م) ٠ لم يتخذ امرأة ولا أعقب ولدا ٠ قال : لى أربعة كتب تحيى ذكرى أكثر من الولد ، هى : كتاب الحميات ، وكتاب الأغذية والأدوية ، وكتاب البول ، وكتاب الإمساكات ٠ وقد امتدح الطبيب أبو الحسن على بن رضوان كتابه الحميات ، وقال : وقد علمت بكثير مما فيه ، فوجنته لأمزيد عليه ، (٤١) ٠ أما أبو جعفر أحمد إبراهيم بن أبى خالد - المعروف بابن الجزار - فكان أيضا من مشاهير الأطباء القيروان فى تلك الحقبة ، « وكان ممن لقى أسحق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه ٠٠٠ » (٤٢) ٠

ويلاحظ جيدا أنه فى تلك الدور - فى القرنين «التاسع والعاشر للميلاد» ، ( الثالث والرابع للهجرة ) - كان إقليم افريقية ( تونس ) يكون وحدة سياسية وحضارية معصقية وملفاتنا من المستوطنات التى أقامها المسلمون على سواحل جنوب إيطاليا ٠ ومعنى هذا أن تأثير المسلمين الحضارى فى شتى الجوانب والمعارف والعلوم - ومن جملتها الطب - لا بد وأن يكون قد انتقل من افريقية والقيروان الى صقلية وسالرنو ، وذلك قبل ظهور قسطنطين الافريقى فى القرن الحادى عشر ٠

وبعبارة أخرى فإن ما نريد أن نؤكدّه هو أن أثر النفوذ الإسلامى فى جنوب إيطاليا ليس مرتبطا بقسطنطين الافريقى وحده فى القرن الحادى عشر ، وإنما لا بد وأن يكون هذا التأثير قد انتقل قبل ذلك منذ القرن التاسع ، ثم جاءت جهود قسطنطين الافريقى فى نقل الطب الإسلامى الى جنوب إيطاليا - عن طريق ترجمة مؤلفات المسلمين فى علم الطب الى اللاتينية - لتتوج الجهود السابقة ٠ وفى ذلك يقول أحد الباحثين الغربيين أن كتب جالينوس فى الطب لم يعرف منها سوى القليل فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى « حتى عرفت مؤلفته كاملة فى عدرمة سالرنو فى القرن الحادى عشر ، وذلك عن طريق ترجمة هـنـذه

المؤلفات عن التراجم العربية التي نقلت. عن اليونانية منذ وقت مبكر ، (٤٣) .

أما قول المتشككين في اثر النفوذ الاسلامي في قيام مدرسة الطب في سالرنو ، بأن البشائر الاولى لكتابات ابقراط وجالينوس ظهرت في ايطاليا في اواخر القرن الحادي عشر ، أي بعد استيلاء النورمان على صقلية وانقضاء على نفوذ المسلمين السياسى فيها فضلا عن جنوب ايطاليا ، فان هذا القول مردود عليه بأن نهاية النفوذ السياسى للمسلمين في صقلية وجنوب ايطاليا ، لا يعنى باى حال نهاية نفوذهم الحضارى في تلك الانحاء . بل على العكس ، لقد اجمع المؤرخون والباحثون على ان الحضارة الاسلامية في صقلية بلغت ذروتها عقب القضاء على نفوذ المسلمين السياسى فيها على ايدى النورمان (٤٤) . ذلك ان حكام صقلية الجدد من النورمان يهرم يريق اندحار الاسلامية ، واعجبوا بما حققه المسلمون من ابداع حضارى ، فحرصوا على الاحتفاظ بالجلالية الاسلامية في الجزيرة ورعاية افرادها ، وحثوهم على مواصلة نشاطهم الحضارى في شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وتركوا لهم حرية العبادة ليشجعوهم على البقاء والانتاج (٥٠) .

وت بلغ من اعجاب ملوك النورمان المسيحيين بالحضارة الاسلامية في صقلية ان الملك روجر الثانى نقش على العملة التى سكها عبارة « لا اله الا الله محمد رسول الله » ، مقرونة بالتاريخ الهجرى (٤٦) . وتقضى المصادر المعاصرة - العربية وغير العربية - باخبار رعاية ملوك صقلية النورمان لعلماء المسلمين ، وبخاصة الادريسى ، وفى ذلك يقول الرحالة المعاصر ابن جبير ، ان ملك صقلية « كثير الثقة بالمسلمين وساكن اليهم في احواله والمهم من اشغاله » (٤٧) . أما الصنفى فيقول عن الملك روجر الثانى - ملك صقلية وجنوب ايطاليا النورمانى - « انه كان محبا لأهل المعلوم الفلسفية ، وان الادريسى كان يجيء اليه راكبا بغلته ، فاذا صار عنده تسمى ( الملك ) له عن مجلسه ، فيأبى الادريسى ، فيجلسان معا » (٤٨) . ويحمل المؤرخ ابن الاثير



موقف ملوك صقلية من المسلمين والحضارة الإسلامية ، فيقول إن ملك صقلية « سلك طريق المسلمين من الجنائذ والجبابر والسلاحية والجائذوية وغير ذلك . وخالف جادة الفرنج ، فانهم لا يعرفون شيئا منه . . . وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج » ، فاجبوه . . . » (٤٩) .

وبعد ذلك لنا أن نتساءل : إذا كان هذا هو موقف حكام وملوك صقلية النورمان من المسلمين وحضارتهم ، ألا يكفي هذا للتنبيل على أن مسيرة الحضارة الإسلامية استمرت في صقلية وجنوب إيطاليا بعد سقوط دولة المسلمين في صقلية ، وأن نور الحضارة الإسلامية لم يخب في ذلك أنركن من حوض البحر المتوسط ، وإنما استمر من القرن التاسع للميلاد حتى القرن الثاني عشر عندما ازدهرت مدرسة الطب في سالرنو ؟؟ هذا مع ملاحظة أن دولة النورمان شملت صقلية وجنوب إيطاليا جميعا ، وهو ما أطلق عليه في التاريخ اسم « مملكة الصقليتين » حيث شبه الجزء الجنوبي من إيطاليا بصقلية أخرى ثانية ، وبأن سالرنو كانت تقع داخل نفوذ تلك الدولة مما جعلها لا تتقل عن غيرها من البلاد المحيطة بها تأثرا بحضارة المسلمين في ذلك العصر (٥٠) .



أما عن قصة قسطنطين الأفريقي ( توفى حوالي ٤٨٠ هـ = ١٠٨٧ م ) فمن الواضح أنه نسب إلى إقليم أفريقية ، الذي قصد به في العصور القديمة والوسطى الجزء الأوسط من شمال أفريقية ، وهو الجزء المعروف آنيسوم - تقريبا - باسم تونس . وقد ولد قسطنطين هذا في قرطاج ، وقام برحلات واسعة ، طاف فيها بلاد المشرق الاسلامي . ثم نزع إلى جنوب إيطاليا حيث اغتزل في الشطر الأخير من حياته في دير مونت كاسينو الشهير ، على مقربة من سالرنو . وهناك استغل معرفته بالعربية واللاتينية من ناحية ، وخبرته التي جمعها في الطب على أيدي أطباء المسلمين ومن كتبهم ومؤلفاتهم من ناحية أخرى ، فمارس مهنة الطب ، فضلا عن أنه عكف على ترجمة كثير من أمهات المؤلفات العربية في الطب . وظل على ذلك حتى توفي في دير مونت كاسينو حوالي سنة

١٠٨٧ ، ١ ، أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (٥١) .

ويبدو أن العمل الذى قام به قسطنطين الأفريقى كان عظيم الأثر فى تبصرة الأوربيين بكثير من جوانب الطب الإسلامى . ومن الكتب التى ترجمها إلى اللاتينية كتاب « الملكى » لعلى بن العباس . وكان الأخير قد صنف هذا الكتاب لعهد الدولة البويهى ( ٩٤٩ - ٩٨٣ م ) . ولاشك فى أن توافر مثل هذا الكتاب باللغة اللاتينية أمام المشتغلين بالطب فى أوروبا - وعلى مقربة من سالرنو - كفيل بأن يفتح أمامهم آفاقا جديدة . وقد وصف ابن أبى أصيبعة كتاب الملكى بأنه « كتاب جليل مشتمل على أجزاء الصناعة الطبية : علمها وعملها » ( ٥٢ ) . كذلك ترجم قسطنطين الأفريقى إلى اللاتينية كتاب « زان المسافر » لابن الجزار ( ٥٣ ) . هذا فضلا عن كتب أخرى فى الطب للرازى واسحق بن سليمان وغيرهم ( ٥٤ ) .

ويذكر أحد كبار الباحثين فى تاريخ علم الطب أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى علم الطب فى غرب أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وصدر العديثة تعادل شهرة جالينوس فى روما وشهرة ثيوفيلس Theophilus فى الدولة البيزنطية ، وشهرة ابن سينا فى العالم الإسلامى . ولكنه يستدرك قائلا أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى الطب إنما ترجع إلى ما أفاده من الطب الإسلامى وما ترجمة من كتب المسلمين إلى اللاتينية « بمعنى أن شهرته ترجع إلى ما حصن من الكتب والمؤلفات العربية أكثر مما ترجع إلى كونه مجددا ومبتكرا فى علم الطب » ( ٥٥ ) .

ولم يجد المتكرون لفضل الحضارة الإسلامية العربية على الغرب الأوروبى وسيلة لرفض فكرة أثر الطب الإسلامى فى قيام جامعة سالرنو سوى التشكيك فى شخصية قسطنطين الأفريقى ، والإدعاء بأن هذه الشخصية وهمية لا أساس حقيقى ولا وجود فعلى لها إلا فى الأساطير ( ٥٦ ) . ولكن هذا القول دحضه العثور فى مخطوطه ترجع إلى عصر النهضة الإيطالية ، أو القرن الخامس عشر بالذات ( ٥٧ ) - على صورة لقسطنطين الأفريقى وهو يجرى اللطم البرأى

لبعض المرحى من النسوة والرجال ، ويبد كل واحد منهم قبلورة زجاجية  
يمرضها على قسطنطين لفحص ما فيها \* وفوق الصورة - فى المخطوطة -  
عبارة باللاتينية ، ترجمتها :

« هذا هو قسطنطين - الراهب يهيد موشى كاسينو - صاحب نظرية  
فحص البول indiolis urinarum وذو الباج الطويل فى علاج  
كافة الأمراض » (٥٨) .

ولا شك فى أن هذه الصورة تثبت وجود قسطنطين الأفريقى فى واقع  
الحقيقة فضلا عن أنها تثبت إتباع أسلوب أهلباء المسلمين فى فحص بول  
المرضى للاسترشاد به فى الوقوف على الحالة الصحية للمريض .

والواقع أن قسطنطين الأفريقى لم يكن آخر من تصدروا لتعريف الغرب  
الأوروبى بإنجازات المسلمين فى الطب - عن طريق ترجمتها إلى اللاتينية - وإنما  
استمرت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى صقلية وجنوب إيطاليا .  
من ذلك ما قام به ايوجنيوس البالىسى Eugenius of Palermo  
- حوالى منتصف القرن الثانى عشر - من ترجمة كثير من المؤلفات العلمية  
العربية إلى اللاتينية . أما فرج بن سالم اليهودى المتوفى فى أوأخذ القرن  
الثالث عشر - حوالى سنة ١٢٨٥ - وهو من أصل صقلى ، فقد عاش حياته  
العملية فى سالرنو حيث عكف على ترجمة الكثير من مؤلفات المسلمين فى الطب  
من العربية إلى اللاتينية . واشتهر فرج بن سالم هذا فى المراجع اللاتينية  
الماصرة باسم Fararius أو Faragut ، ويرجع إليه الفضل  
فى ترجمة كتاب الحاوى للرازى سنة ١٢٧٩ ، مما أدى إلى وقوف أقرب  
الأوروبى على ركن هام من إنجازات المسلمين فى علم الطب (٥٩) . ذاك أن كتاب  
الحاوى - الذى عرف فى غرب أوروبا باسم Continens - كان من  
أرائل الكتب التى طبعت عند اختراع الطباعة فى عصر النهضة ، وأدى الأقبال

علية الى تكرار طبعه باللاتينية عدة مرات - بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر - مما أدى الى انتشاره واتخاذهُ محورا لتدريس الطب في ألقامعست الأوربية حتى القرن التاسع عشر \*

وصفوة القول اننا اذا اردنا تلخيص دور صقلية وجنوب ايطاليا في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، واثّر ذلك في انتماش الأوراسات الطبية في هذا الركن من الجنوب الأوربي ، فاننا نركز على عدة حقائق :

#### أولا :

ان حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية وجدت في صقلية وجنوب ايطاليا مركزا هاما لها ، يأتي في أهميته بعد الأندلس \* والسبب في ذلك هو ما كان للمسلمين من نشاط حضارى متميز في صقلية من ناحية ، وما كان هناك من روابط متعددة بين صقلية وجنوب ايطاليا من ناحية وأفريقية الإسلامية من ناحية أخرى \*

#### ثانيا :

إذا كان من اعلام هذه الحركة في القرن الحادى عشر قسطنطين الأفريقى فانه من الثابت ان حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، بدأت قبل ظهور قسطنطين الأفريقى بوقت طويل ، واستمرت بعد وفاة قسطنطين الأفريقى سنة ١٠٨٧ وقد استمر هذا العمل حتى القرن الحادى عشر . وقد وجدت هذه الحركة تأييدا وتشجيعا من ملوك صقلية وجنوب ايطاليا النورمان ، وهم الذين كانوا خير راع للحضارة العربية الإسلامية بوجه عام ، كما سبق ان اوضحنا \* هذا الى أن ملوك النورمان مدوا نفوذهم الى اجزاء من شمال افريقية - من طرابلس الغرب الى قرب تونس ، ومن أنغبروان الى قرب حدود المغرب ، وقد اتخذ روجر الثانى ملك النورمان لقب « ملك افريقية » بالإضافة الى كونه ملك صقلية وجنوب ايطاليا (٦٠) \* ولا شك فى ان امتداد نفوذ النورمان الى شمال افريقية أدى الى تمكينهم من زيادة الافادة من ثمار الحضارة الإسلامية التى عشقوها وحبوا رجالها بحفظهم \*

### ثالثا :

نظرا لأن إقليم افريقية كان به كما سبق أن أوضحنا - مركزا هاما من المراكز التي ازدهر فيها الطب الاسلامي ، فان انجازات المسلمين في هذا الحزم وجدت الطريق مفتوحا امامها لتنتقل الى جنوب إيطاليا - ومنطقة سالفيرنو بالذات - عن طريق صقلية ، وغير صقلية من معاين الحضارة الاسلامية .

وبدون هذا التأثير الحضارى الاسلامي ، لاتجد تعليلا مقنعا لظهور مدرسة - أو جامعة - سالرنو في الطب .



وانذا كانت مدرسة الطب في سالرنو بجنوب إيطاليا قد ظهرت وازدهرت على أساس قاعدة عريضة من الطب الاسلامي ، فإنه يبدو أن هذه المدرسة استجابت أن تدقيق لنفسها مكانة مرموقة في عالم الطب عند ختام القرن الحادى عشر . وفى تلك المرحلة زارها - سنة ١٠٩٩ - بويرت النورمانى للاستشفاء ، بعد أن أصيب بجراح فى الحروب الصليبية بالشام (٦١) . واشتهرت مدرسة سالرنو عندئذ بما حققته من تقدم فى الجراحة ، وأجريت فيها عمليات جراحية ناجحة . ويرجع الفضل فى هذا التقدم الى ما أفاده أطباء سالرنو من كتب الرازى وابن سينا وأبى القاسم فى التشريح (٦٢) .

وبازدياد شهرة مدرسة سالرنو فى الطب ، اخذت تدعى برعاية الحكام الذين تعاقبوا فى حكم جنوب شبه الجزيرة الإيطالية . هذا الى أن الانظار بدأت فى فجر عصر النهضة تتجه الى ضرورة العناية بالطب - علما وعملا - وتحديد شروط لمن يسمح له بمزاولة هذه المهنة ، وذلك بعد أن كانت الكنيسة فى الشطر الأول من العصور الوسطى تفرض آراءها من وجهة نظر ضيقة ومعتزمتة فى مثل هذه الامور . وكان أن أصدر روجر الثانى النورمانى - ملك صقلية وجنوب إيطاليا - مرسوما بضرورة حصول من يزاوّل مهنة الطب على ترخيص بذلك . وفى سنة ١٢٣١ م جاء أول اعتراف رسمى بمدرسة سالرنو

فى الطب ، وذلك عندما أصدر الامبراطور فردريك الثانى (٦٣) مرسوماً فى ذلك السنة يحرم ممارسة مهنة الطب أو تعليم أصول هذه المهنة داخل دولته دون الحصول على ترخيص رسمى بذلك ، على أن يعطى هذا الترخيص لمن يطلبه . بعد أن يؤدى امتحانا أمام لجنة من اساتذة سالرنو \* كذلك أصدر هذا الامبراطور مرسوماً يحدد السنوات التى يقضيها طالب الطب فى الدراسة قبل أن يجازى لمزاولة هذه المهنة \* وقد حددت هذه السنوات بخمس ، على أن تتضمن الدراسة التشريح والجراحة ، وتعقبها سنة سابعة يقضيها الطالبان : التمرين ، تحت اشراف أحد الأطباء المتمرسين (٦٤) .

وإذا كان الامبراطور فردريك الثانى قد أنشأ جامعة نابلى سنة ١٢٢٤ ، وأقام فيها كلية للطب ، فإنه يبدو أن هذه الجامعة الجديدة لم تستطع أن تنافس مدرسة سالرنو فى مجال الدراسات الطبية ، بدليل أن الامبراطور أصدر مرسومه السالف الذكر سنة ١٢٣١ ، الذى جاء بمثابة أول اعتراف رسمى بـ سالرنو كمعهد لدراسة الطب .

والواقع أن دراسة الطب أخذت تمتد من سالرنو الى أجزاء متفرقة من إيطاليا ، سواء بالانشاء لكليات للطب فى جامعات لم يكن فيها مثل هذه الكليات ، أو فى جامعات جديدة من تلك التى أخذت تظهر وتنتشر بسرعة كبيرة فى ذلك الدور . وآخر المصوب الوسطى وفجر الحديثة \* وفى جميع الحالات فإن انتشار دراسة الطب جاء على أساس قاعدة عريضة من الطب الإسلامى ، وهو الأمر الذى يتبين من كثرة ترديد أسماء أطباء المسلمين فى المصادر المعاصرة من ناحية ، فضلاً عن التمسك بأن يؤدى طلاب الطب امتحانات فى أجزاء معينة من المؤلفات العربية التى ترجمت الى اللاتينية ، من ناحية أخرى .

على أن جامعة سالرنو أخذت تذبل تدريجياً منذ أواخر القرن الثالث عشر ، وذلك لا تحسار نفوذ المضارة الإسلامية الذى ظل يمثل الشريان الرئيسى الذى أمدّها بالحياة منذ مولدها . وكان ذلك فى الوقت الذى تعرضت

سألفوا كتاباً قوياً من بعض الجامعات الأخرى الناشئة في جنوب أوروبا، وبخاصة في إيطاليا، وجنوب فرنسا، مما أدى إلى إضمار مبرسة سالرنو في القرن الرابع عشر، حتى ماتت مونا بطيئا دون أن تترك أثراً في نظم الجامعات الأوربية في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (١٦٥٠). وقبل أن نترك مدرسة - أو جامعة - سالرنو للطب، لابد من الإشارة إلى أنه من المتعذر أن يرتقى علم الطب إلا في ظل التشريع، لأنه لابد للطبيب من معرفة تركيب مختلف أعضاء الجسد ليعرف بالضبط وظيفة كل عضو، ويدرك ما يترتب على ما يصيبها من خلل من أراض. لذلك جاء تقدم علم الطب في غرب أوروبا في فجر نهضة الحديثة مصحوباً بتقديم التشريع. وجميع الباحثين على أن يقدم التشريع في الغرب الأوربي وفي جامعاته الناشئة جاء نتيجة لمؤثرات عربية إسلامية. ذلك أن ترجمة مؤلفات ابن سينا والرازي وأبو القاسم إلى اللاتينية، أحدث ثورة شاملة في علم التشريع في غرب أوروبا (١٦٦٠). ونخص بالذكر كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» لأبي القاسم، يخلّف بن عباس الزهراوي المتوفى سنة ١١٠٧ م، إذ ظل هذا الكتاب - بعد ترجمته إلى اللاتينية - المرجع الأمان الذي اعتمد عليه الأوربيون، وبخاصة داخل الجامعات وكلية الطب، وفي الجراحة وتجهيز النظام طوال عدة قرون قادمة. وقد ترك أبو القاسم أيضاً مرجعاً صغيراً في وصف الآلات المستخدمة في العمليات الجراحية، وطرق استجهاها، مع توضيح كل فصيل بالرسومات، ويعتبر هذا الكتاب الأول من نوعه في موضوعه، مما أكسبه أهمية كبرى في تاريخ الطب، بحيث ظل مرجعاً أساسياً في كتابات الطب بغرب أوروبا حتى القرن التاسع عشر.

وقد لجأ الأطباء في سالرنو إلى البدء بتشريح الجنازير، لأنه كان من المتعذر عليهم الحصول على القردة لتشريحها، مثلما فعل أطباء المسلمين (١٦٧). ولم يكن ذلك إلا في أوائل القرن الرابع عشر عندما سمع أن أحد العلماء في (١٦٨ - تاريخ الإسلام)

بولونا - واسمه موندينوس Mundinus - جرز على تشريح بعض  
جثث الموتى من البشر ، مخالفا بذلك تعاليم الكنيسة (٦٨) .

ولم يكن فضل الطب الاسلامى على جامعة سالرنو مقتصرًا على الميادين  
السابقة فحسب ، وإنما ظهر أيضا فى الأدوية المضادة للسموم . وقد أشاد  
بعض الباحثين المحدثين بأحد اطباء سالرنو - واسمه نيقولا Nicolas of  
Salerno - بوصفه اول من أسس فى القرن الثانى عشر قسما  
خاصا بالأدوية المضادة للسموم Antidotaria فى علم الصيدلة .  
ولكن العالم ماكى - الذى اشتهر بدراساته وبحوثه فى تاريخ الطب يقول مائنه  
« ان الفضل فى هذا الأمر لا يرجع الى نيقولا بقدر ما يرجع الى علماء المسلمين ،  
لان نيقولا استمد معلوماته عن المضادات للسموم من التراجم اللاتينية للمؤلفات  
العربية ، وخاصة تلك المؤلفات التى ترجمها قسطنطين الافريقى » (٦٩) .

ولعله من الجدير بالملاحظة انه حتى ذلك الزمان من الباحثين الغربيين  
الذين حاولوا الاقلال من اثر الطب الاسلامى فى نشأة مدرسة الطب وأزدهارها  
فى سالرنو ، حتى هؤلاء لم يستطيعوا ان ينكروا اثر الطب الاسلامى فى  
ازدهار الدراسات الطبية فى بقية الجامعات الأوربية الناشئة فى فجر النهضة  
الأوربية . ومن هؤلاء الباحثين راخدال الذى يقول فى معرض كلامه عن جامعة  
بولونا ما نصه « الواقع ان شهرة مدرسة الطب فى بولونا لم تعد حقيقة ثابتة  
الا منذ اواخر القرن الثالث عشر عندما أخذ نجم مدرسة سالرنو فى الاقوال من  
ناحية ، وعندما أخذ تيار الطب الاسلامى يشتد حتى صارت له الغلبة فى غرب  
أوريا من ناحية اخرى » (٧٠) .

حقيقة ان جامعة بولونا بنت شهرتها أساسا على أساس تفوقها فى دراسة  
القانون ، ولكنها لم تلبث ، عندما أخذت تتطور لتأخذ شكل جامعة ، ان استوعبت  
دراسات اخرى غير القانون ، وبين هذه الدراسات احتل الطب - وبخاصة



الجراحة - مكانة واضحة - وفي القرن الرابع عشر برز اسم جامعة بولونا  
 لامعا في مجال الدراسات الطبية ، وبخاصة الجراحة \* ومنذ ذلك الوقت  
 وجدت في بولونا مؤلفات في الجراحة ، من الواضح أنها مستقاة عن الكتب  
 العربية التي ترجمت إلى اللاتينية في وقت سابق \* وفق النظم التي وضعت  
 لكلية الطب في بولونا ، كان على طالب الطب لكي يجاز ويسمح له بمباشرة  
 المهنة أن يؤدي امتحانا اساميا في كتاب القانون لابن سينا (٧١) \* وكتاب  
 الكليات لابن رشد (٧٢) \* وهو الكتاب الذي عرف في غرب أوروبا باسم  
 Colliget أو Correctorium - ، والمقالة السابعة من كتاب  
 « المنصوري » للرازي (٧٣) \* هذا كله عدا الكتب الثانوية ، مثل كتابات  
 جالينوس وأبقراط \*

ومع أن دراسة مهنة الطب تجلب الأرباح لأهلها وأصحابها ، إلا أن  
 الملاحظ أن الأطباء لم يصلوا مطلقا في إيطاليا - في فجر عصر النهضة - إلى  
 المستوى الرفيع الذي بلغه رجال القانون \* لذلك لم تحصل كلية الطب في بولونا  
 على نفس المكانة والشهرة التي حصلت عليها كلية القانون \* على أن هذا  
 ليس معناه الإقلال من أهمية دراسة الطب في ذلك الدور في إيطاليا بوجه  
 عام ، إذ ظلت هذه الدراسة متعمقة ، وهي في انتعاشها استمدت أسباب  
 حياتها من الطب الإسلامي \* ولعله مما ساعد على ازدياد انفرصة للاستفادة من  
 الطب الإسلامي في فجر النهضة الأوروبية ، ذلك التوسع في تعلم اللغة العربية ،  
 حتى انشأت لها أقسام خاصة في بعض الجامعات \* ومن الطريف أن نذكر أن  
 البابوية نفسها - في مرحلة معينة - أخذت ترعى مبدأ تعليم اللغة العربية في  
 كثير من الجامعات الأوروبية الناشئة ، بهدف إعداد فريق من المنصرين ورجال  
 الرسائل والبعثات التنصيرية ، لا رسالهم إلى البلاد العربية في محاولة لرد  
 أهلها عن الإسلام واندخالهم في حظيرة النصرانية \* وقد قام بجهد كبير في هذا  
 المضمار جماعة الرهبان النوميكان بالذات (٧٤) \* ولكن يبدو أن التوسع في  
 تعلم وتعليم اللغة العربية في بعض الجامعات الأوروبية الناشئة لم يخدم الكنيسة

وأنطلق أهدافها للبعيدة ، بقدر ما خيم الحياة العلمية ، ويمكن طلاب العلم من الاستقلالية فلما هي المراجع والمصادر العربية من ثروة علمية ضخمة . ومنذ وقت مبكر يرجع إلى القرن الثالث عشر ربط أساتذة الجامعات الأوربية بين العلم ومهنة العربية ، حتى قال روجر بيكون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) « إن العلم فاضول من الكتب العربية ، ومن أراد أن يكون عالما فعليه أن يبدأ بتعلم العربية » وقد تزايد في بعض الوثائق المعاصرة أن طلاب روجر بيكون كانوا يتفهمون أحيانا إذا أخطأ استاذهم في ترجمة بعض القصص العربية إلى اللاتينية ، لأن هؤلاء الطلاب كانوا يطالعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقرأه استاذهم ( ٧٥ ) .

يضاف إلى ما سبق أن تدريس الطب ومباشرة المهنة المرتبطة به في إيطاليا ، أخذت تتحرر تدريجيا من سيطرة الكنيسة ورجالها ، ويبدو أنه لم يعد للبابوية أو رجال الكنيسة أية سيطرة على المستشفيات بالطب في شتى الجزيرة الإيطالية في فجر عصر النهضة ، الأمر الذي ساعد على التوسع في الاعتماد على المصادر العربية الإسلامية في علم الطب ( ٧٦ ) .

ومكنا احتل الطب وعلم الجراحة مكانة خاصة في جامعة بولونيا في القرن الرابع عشر . وفي تلك المرحلة بالذات أخذت تملأ أوساط بعض الأطباء الأوربيين مخبرين عن المهنة لأن بعض العمليات الجراحية - مثل الفصد والكي - ظل أمر مباشرتها متروكا للمحلقين والنساء ، وطالبوا بالألا يسمح بمباشرة هذه الأعمال للأطباء المرخصين لمزاولة المهنة ، وتأنوا بأنه « في أسالف الأزمان أجرى جالينوس والرازي مثل هذه العمليات بأيديهما » ( ٧٧ ) .

ولم تكن جامعة بولونيا في إيطاليا هي الوحيدة التي ازدهرت في مجال الطب في القرن الرابع عشر ، معتمدة على أسس قوية من الطب الإسلامي ، وإنما اشتهرت إلى جانبها جامعات أخرى بنت شهرتها في الطب على أساس المعلومات المستمدة من الكتب المترجمة عن العربية . ومن هذه الجامعات جامعة

لوكا Lucca وهي الجامعة التي خطيت برعاية الامبراطور شارل الرابع وحصلت منه على براءة سنة ١٢٦٩ عرفت لها اعترافا رسميا. ومن البنايات التي تأسست بهذه الجامعة استغدت اصولها من المندوبين في لوكا وصلتها من الاندلس وجنوب فرنسا. وتخل هذا يقال عن جامعة بادوا وغيرها من الجامعات التي ظهرت في ايطاليا في اواخر القرنين الثاني عشر والثالث عشر التي ظهرت في الحنية (٧٨) .

وانتقلت كلية دراسة الطب في بولونيا وبولونيا وغيرها من الجامعات الايطالية الناشئة في فجر النهضة الأوروبية الحديثة ، نتيجة للمؤثرات الحضارية العربية الإسلامية الواقعة من شمال أفريقيا وصقلية. - وبما اندلس - فان نفس الوضع ظهر بالنسبة للجامعات الفرنسية. - لا سيما في التي ظهرت في جنوب فرنسا .

وكان المسلمون قد تطلعون لغزو فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وكان المسلمون في المغرب ذلك ان المسلمين غزوا قوة بحرية لها وبناتها في شواطئ البحر المتوسط منذ وقت مبكر يرجع الى اواخر القرن الثامن الميلادي. فعزلوا سواحلها سنة ٧١٢ م ثم اجتزوا كورسليك بعد قليل. وتطابقوا في حلق الانفس في هذه الخطوة الثانية. وقرروا غزوا غاليا. - وقرروا غزوا غاليا في سنة ٧٥٠ م ثم اهلوا في بولونيا (٧٨) .

ثم كان ران بفرجيت حملت كثير من مسلمي الاندلس بقيادة عبد الرحمن الفاقي لغزو جنوب غاليا - او فرنسا - سنة ٧٣٢ ، فعزل المسلمون جبال البرانس واستولوا على بوردو ، واصلوا حفرهم شمالا حتى تصدى لهم شارل مارتل في موقعة بلاط الشهداء (تورن أو بواتييه) ، وهي الموقعة التي انتهت بمقتل عبد الرحمن وارتداد رجاله (٨٠) . وقد اتبع شارل مارتل انتصاراته بتثبيت الاستيطات الاجتماعية في مناطقها معينة لمجملته - على شاطئ فرنسا

الجنوب سنة ٧٢٧ م ؛ ففر كثير من اللاجئين من المناطق المخزنية الى اقليم مونتبلية . وكان معظم هؤلاء اللاجئين مسلمين ، ينحدرون من أصول عربية أو على الأقل يعرفون اللغة العربية ، في حين كانت غالبية الأمالي في المنطقة المحيطة بهم على اتصال بالمسلمين وحضارتهم في الأندلس . وإلى تلك الفترة بالذات يرجع الباحثون نشأة مدينة مونتبلية التي قدر لها فيما بعد أن تصبح مركزا لجامعة كبرى اشتهرت بالطب ، واستمدت معارفها الطبية من حضارة المسلمين الذين اسهموا في وضع الينور الأولى للمدينة نفسها من ناحية ، ومن الاتصالات الوثيقة بين جنوب فرنسا والأندلس من ناحية أخرى (٨١) .

والواقع ان هجرة المسلمين الى جنوب فرنسا لم تتوقف نتيجة للضربة التي أنزلها بهم شارل مارتل سنة ٧٣٢ ، إذ ما كاد يتولى شارل سنة ٧٤١ م ، حتى تجددت غزوات المسلمين لجنوب فرنسا ، وفي هذه المرة اتخذت الغزوات الاسلامية طابعا بحريا واضحا ونزعة استيطانية واسعة النطاق . ويوصل الأمير عبد الرحمن الداخل الأموي الى الأندلس ، واستيلائه على قرطبة سنة ٧٥٦ م بدأت مرحلة جديدة في غزوات المسلمين لشواطئ فرنسا الجنوبية واستقرارهم فيها ، إذ حرص الأمير عبد الرحمن في أواخر القرن الثامن على بناء أسطول قوي ، اتخذ له قواعد حصينة على شاطئ الأندلس في طركونة وطركونة واشبيلية والمرية ، وغيرها من موانئ الشاطئ الشرقي لإسبانيا لمواجهة لشواطئ فرنسا على البحر المتوسط . وما كاد الأمير عبد الرحمن يطمئن من ناحية الخطر للمباس عليه وعلى دولته ، حتى استغل تلك القوة البحرية في غزو ميورقة ومينورقة ويابسه وغيرها من جزر البليار .

ونشطت حركة التوسع الاسلامي في جنوب فرنسا بعد وفاة الامبراطور شارلمان سنة ٨١٤ م ، فتوغل المسلمون في اقليم مصب الرون حتى وصلوا الى اربل ونواحيها . وقراءة مقتصف القرن التاسع - سنة ٨٤٨ م - غزا المسلمون مرسيليا وتوسعوا على شواطئ فرنسا الجنوبية حتى قرابة جنوة . واستطاع

المسلمون تثبيت أقدامهم في تلك الجهات حتى كانت سنة ٨٨٩ ، فامتدوا على اجزاء جديدة من اقليم بروفانس . ولم يك يفته القرن التاسع الا وكانوا قد اقاموا ماقبل كبيرة لهم في جنوب فرنسا ، واشهرها حصن فركسييذاتوم Fraxinatium في اقليم بروفانس ، قرب ارل . وكان ان اتخذوا هذا الحصن نقطة انطلاق للسيطرة على البلاد المجاورة ، حتى صارت مرسيليا ومضائق الالب - بين فرنسا وايطاليا - تحت سيطرتهم .

ويعتينا من هذا العرض السريع ان نؤكد حقيقة كبرى ، هي ان المسلمين كان لهم قدم راسخ في جنوب فرنسا مع يزوغ ضوء النهضة الاوربية . والمعروف عن حركة التوسع الاسلامي انها اتصفت دائما بطابعها البناء ونزعتها الحضارية الانشائية . ولذا جاءت المستوطنات التي اقامها المسلمون في جنوب فرنسا بمثابة مراكز حية للحضارة الاسلامية ، او نقاط امامية لحضارة المسلمين في الاندلس . وقد ثبت ان مدينة نيس التي كانت تابعة لمملكة ارل وجدت فيها - في القرن العاشر - جالية اسلامية كبيرة ، لها نشاط حضاري متمدد الالوجه (٨٢) .

واذا كان نفوذ المسلمين السياسي قد اخذ ينكمش تدريجيا من جنوب فرنسا منذ اواخر القرن العاشر ، نتيجة للضعف الذي احرق الوطن الام في قرطبة (٨٢) . فان نفوذهم الحضاري - مثلما حدث في صقلية والاندلس - ظل قائما في جنوب فرنسا يعبر عن امالة وحيرية . وفي تلك البيئة ، وفي تلك المناخ ، قامت جامعة مونتبليه تحمل مضعل الطب الاسلامي فينتشر نوره ويمتد الى جامعة باريس وغير جامعة بارييس من جامعات غرب أوروبا ووسطها في فجر عصر النهضة .

ويحيط الغموض نشأة كلية الطب في جامعة مونتبليه . ومواء كانت هذه الكلية في امانها فصلا انشقت من جامعة سالرنو في جنوب ايطاليا ، ارجاء مولدها نتيجة لمؤثرات اتبعقت عن الاندلس ، فالتجربة واحدة بالنسبة لنا في

هذا البحث : لأن المؤثر في الحالتين إسلامي \*

وأول إشارة تجدها في المصادر المعاصرة عن كلية الطب في جامعة مونتيليه ترجع إلى النصف الأول من القرن الثاني عشر - أو على وجه التحديد سنة ١١٣٧ - عندما نسمع أن أدالبرت - الذي صار فيما بعد رئيس أساقفة ميتر - التحق بكلية الكلية ، بعد أن تزود بقسط من الدراسات الأدبية في باريس (٨٤) \*

على أن ظهور جامعة مونتيليه جاء سريعا وبخطى مطردة ، بحيث ما كاد ينتهي القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الجامعة قد أحرزت شهرة واسعة على الصعيد الأوربي في عالم الطب بالذات \* ولا أدل على عمق تأثير كلية الطب في مونتيليه بالطب الإسلامي من المرسوم الشهير الذي أصدره البابا كلمنت الخامس في أوائل القرن الرابع عشر - وعلى وجه التحديد سنة ١٣٠٩ - بناء على اقتراح ومشورة من أساتذة جامعة مونتيليه - علي رأسهم أرنالد من فيلانوا Arnald of Villanova ويشترط هذا المرسوم فيمن يسمح له

بمزاولة مهنة الطب أن يؤدي امتحانا في كتب معينة ، على رأسها مؤلفات ابن سينا ، والرازي ، وجنين بن إسحق (٨٥) ، وقسطنطين الإفريقي ، وغيرها . وقد عجد هذا المرسوم لطالب الطب بضعة كتب يدرسها في المرحلة الأولى من من بينها كتب في الحميات لجنين بن إسحق ، وكتاب دفع مضار الأغذية ليوحنا بن ماصوية (٨٦) \* وفي سنة ١٢٤٠ حددت مقررات الدراسة في كلية الطب بجامعة مونتيليه ، على أن يقوم أستاذ متخصص بتدريس كل مقرر منها . وكان من بين هذه المقررات الكتاب الأول من القانون لابن سينا ، فضلا عن مقرر آخر يشمل الكتاب الرابع من نفس المؤلف لابن سينا (٨٧) \*

وإذا سبق أن تكبرنا من جامعة بولونا في إيطاليا ، من أن شهرتها أساسا تنبع من علم القانون لا من علم الطب ، يمكن تطبيقه أيضا على جامعة بولونيا التي استمدت شهرتها من الفلسفة والعلوم الإنسانية الأدبية لا من علم الطب .

وبعبارة أخرى ، فإنه مع أن كلية الطب بجامعة باريس تأثرت بجامعة مونتبلييه من ناحية ، وللطب الإسلامي من ناحية أخرى ، إلا أن الطابع الفلسفي الذي غلب على جامعة باريس جعل دراسة الطب فيها لا تصل إلى ما وصلت إليه جامعة مونتبلييه أن جامعة سافرون من مكانة \* ومع ذلك فقد صار للطب الإسلامي في جامعة باريس مكانة كبيرة. انضمت منذ أواخر القرن الرابع عشر ، بحيث نعت مؤلفات ابن سينا وابن وهب منور تعليم الطب في تلك الجامعة ، والكتب المتقدمة التي يرجع إليها المعلمون ويتخذ فيها المتعلمون (٨٨) \* وما زالت كلية الطب بجامعة باريس تزدهر حتى اليوم بصورتين كبيرتين في مدينتيها ، إحداهما تحت إبن سينا والأخرى الرازي \*



هذا هو دور الطب الإسلامي في جامعات إيطاليا وفرنسا في فصر عصر النهضة ، وعنه يتضح كيف حرصت هذه الجامعات على تليف معارف المسلمين في الطب ، واحتضان هذه المعارف والانداد منها ، ثم تصديرها إلى بقية الجامعات الأوروبية الجديدة ، التي تلهمت منها واستقت منها نظمها ومناهجها \*

ولعل التساؤل الذي يبرز في هذا المقام هو : ما هو الجامعات الإسبانية في تلك الحركة في قعر عصر النهضة ؟ فللتجابة عن هذا السؤال علينا أن نفرق بين أسبانيا كعبر للحضارة الإسلامية إلى غرب أوروبا من ناحية وبين طليقة الجامعات الإسبانية والظروف التي أحاطت بنشأتها من ناحية أخرى ، ذلك أن أسبانيا تعتبر - دون أدنى شك - أهم المعابر التي انتقلت عليها حضارة الاسلام إلى الغرب الأوربي ، ولذلك يلزم موقعها وبوصفها مركزا لخصا بغير المراكز التي ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية ، ومنذ وقت مبكر ، عكس المستقربون وغيرهم على ترجمة كثير من مؤلفات المسلمين وكتبهم إلى اللاتينية \* وبالإضافة إلى هؤلاء المستعربين واليهود من أهل أسبانيا أمثال دونه فيليب جونزاليس إلى Dominicus Gondisalvi وأيطوس القزنبى ، و Bertramus Adphonsoi

وحنّا الأشبيلي John of Seville وإبراهيم بن عزرا Abraham ben Ezra وغيرهم ، نزح إلى إسبانيا كثير من طلاب العالم من مختلف بلاد الغرب الأوربي للترؤد بمعارف المسلمين ونقلها إلى اللاتينية ، وعن هؤلاء اميلارد Adelard الانجليزى وهرمان من كارنثيا وغيرهم (٨٩) . ولم يكن لحركة الترجمة عن العربية مركز واحد في الأندلس ، وإنما اشتهرت فيها عدة مراكز ، هي برشلونه وطرذونة وليرن وبوبلونه ، فضلا عن طليطلة حيث سبق أن اشرنا إلى جهود ريموند كبير أساقفتها في تلك الحركة . كذلك اشتهر في النصف الأول من القرن الثاني عشر روبرت الشسترى Robert of Chester المتوفى سنة ١١٤٤ والذي ترجم كثيرا من المؤلفات العربية في الطب والرياضيات الفلك وغيرها إلى اللاتينية . بل لقد ترجم القرآن الكريم لأول مرة إلى اللاتينية . أما النصف الأخير من القرن الثاني عشر ، قد توجهت في حركة الترجمة جهود جيرارد الكريموناوى Gerard of Cremona المتوفى سنة ١١٨٧ ، والذي رحل إلى طليطلة حيث قضى سنوات في تعلم العربية على يد أحد المستعربين ، ثم عكف على ترجمة امهات الكتب العربية - التي زادت عن سبعين كتابا ضخما - إلى اللاتينية ، منها الكثير في علم الطب بالذات . وامتدعت حركة الترجمة عن العربية بعد ذلك ، فظهر من اعلامها في القرن الثالث عشر الفرد الانجليزى وميخائيل سكوت الاسكتلدى ، وهرمان الألمانى . . . . . وجميعهم نزحوا إلى الأندلس بحثا عن كنوز الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامى لترجمتها إلى اللاتينية (٩٠) .

ولكن هذا الدور الكبير الذى نهضت به اسبانيا كمعبر للحضارة الاسلامية إلى الغرب الأوربي ظل مستقلا عن الجامعات منذ نشأتها . هذا إلى أن نشأة الجامعات في اسبانيا جاءت محبوبة باشتداد تيار الحركة المضادة للوجوه الاسلامى ، وهى الحركة التى تزعمتها الكنيسة الكاثوليكية من ناحية وملوك تشنالة وأرغونة وغيرهما من الوحدات السياسية المسيحية في شبه الجزيرة



من ناحية أخرى • وعليها ألا ننسى أن الضوارة الأولى للحروب المسيحية انطلقت من اسبانيا قبل أن تتمدد ميادين هذه الحروب وتمتد إلى الشرق • يضاف إلى هذا موقع اسبانيا في قلب العالم الكاثوليكي في غرب أوروبا ، وقربها من مركز البابوية ، وسجلها القديم في تاريخ الكنيسة ••• كل هذا جعل المسيحية التي انطلقت منها ضد الاسلام – عندما ظهر ضسحف الدولة الاسلامية ، بالانتطس وانقسام المسلمين على انفسهم – صيحة قوية مدوية ، خطيرة الأثر ورد الفعل •

ولم تستطع الجامعات الاسبانية عند نشأتها أن تقارم تلك التيار اللا اسلامي الذي ولدت وسطه ، وخاصة أن معظم تلك الجامعات جاءت ربيبة الكنيسة والملوك المسيحيين الذين تزعّموا جميعا حركة القضاء على الكيان الاسلامي في الأندلس • ولذا فإن الجامعات الاسبانية غلب عليها تيار التصب ضد المسلمين وحضارتهم لأنها لم تستطع أن تثنى عن المناخ العام الذي أحاط بها والذي ولدت وسطه • وليس معنى هذا أن العلوم والدراسات الاسلامية لم تجد لها مكانا في تلك الجامعات ، إذ كان من المتعذر على أية مؤسسة علمية أو جامعة أوروبية في فجر عصر النهضة أن تثنى طريقها وتحقق لنفسها مكانة علمية إلا على أساس ركيزة واضحة من علوم المسلمين • وأنما يبدو أن الجامعات الاسبانية اعتمدت على معارف المسلمين إلى حد بعيد ، وبخاصة في علوم الطب والرياضيات والفيزياء والفلك ، ولكن دون أن تظهر هذه الحقيقة الا مضطرة •

وإذا كان ملوك اسبانيا منذ أواخر القرن الحادى عشر حتى أيام فرد ناند وايزابلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر قد دأبوا على محو آثار الحضارة الاسلامية في البلاد التي يتتزعونها عن المسلمين ، فهنموا المساجد والحمامات والقصور ، وأحرقوا آلاف الكتب والمجلدات ، وأزعموا الانفس البريقة بروح ملؤها الحق على كل ما يعت للاسلام والمسلمين بصفة ••

فان لمقتدرى تراث الحضارة الاسلامية ، من المسيحيين انفسهم كانوا يصرون عقبا سقوط امة مدينة اسلامية ليفوزوا سرا بما قد يصل الى ايديهم من مؤلفات وكتب غربية .

والواقع انه كان من الصعب اقتلاع كل جذور الحضارة الإسلامية اقتلاعاً تاماً من الأندلس بعد حكم دام ثمانية قرون ، ولذا ظلت ببعض تلك الجسود باقية ، تشهد — رغم قتلها — على أمجاد ، هي أعظم ما عرفته الأرض الإسبانية منذ فجر تاريخها حتى اليوم . لقد قتلوا وأحرقوا كل من انهم باق باق على الاسلام ، وفدّموا العمائر وأحرقوا الكتب (١) ، ولكنهم لم يستطعوا في جامعاتهم الناشئة ان يشتغلوا حلقاً عن معارف المسلمين وعلمهم ، لكل ما في الآخر من ان هذه المعارف والعلم ظلت تستخدم قاعدة وأساساً للتعليم دون ان يجهروا بذلك ، وتكون ان يربطوها بأصنافها من ائمة الفكرة الاسلاميين المضطرين .

وخلص القول في هذا البحث ، ان الطلب الاسلامي ساد غرب أوروبا في عصر النهضة ، وأقامت عليه الجامعات الأوربية منذ نشأتها ، ويعترف راشدال — وهو رغم تعصبه ضد أثر الحضارة الإسلامية يعتبر من خيرة من أرخوا لنشأة الجامعات الأوربية — يعترف بأنه ما كان يحل القرن الرابع عشر حتى صارت السيادة للطلب العلماني في كافة كليات الطلب في الجامعات الأوربية ، (٩٢) .

على أن راشدال ومدرسته من خصوم الحضارة الإسلامية كانوا لا يستطيعون تقديم مثل الاعتراف خالصاً من أية شائبة ، ولذا نجد يشترط فيقول :

« ولكن بين الجدل المبالغ فيه بما هو شائع من ان يشترط جميعاً »

المسلمين في الطب يظل تقصدا كبيرا في هذا العلم ، لأننا إذا تذكرنا أن الطب الإسلامي قائم على أساس مزيج من طب اليونان من ناحية ، والطب المسيحي في العصور الوسطى من ناحية أخرى ، وعلينا أن نفوق بين ما أضافه المسلمون أنفسهم الى هذا التراث وما أضافه غيرهم من أصحاب اللبانات الأخرى ، لأن زعماء الطب الإسلامي كان يبدى اليهود \* وما أضافه المسلمون لا يعادل بأي حال ما أخذوه من علوم اليونان \* أن أهم ما أسهم به المسلمون في الطب كان التوسيع في استخدام الأعشاب الطبية في العلاج ، وقد أضاف المسلمون بعض الأدوية في علاج الأمراض ، ولكن يقلل من قيمة انجازاتهم في هذا المجال أو هامهم وخيالهم الواسع في استخدام بعض الظواهر الكيميائية والتنجيم في العلاج (٩٣) .

هذه العبارة نموذج لما يريده بعض علماء الغرب المتحاملين على الحضارة الإسلامية ، أنكارين لفضلها على غروب أوروبا ونهضته الحديثة \* ونكتفى بالإيجاز في تقديم ما جاء في قول بادشال من مغالطات ، فنقول : -

ان القول بأن الطب الإسلامي قام على أساس من طب اليونان قول لم ينكره علماء المسلمين أنفسهم \* لقد أشاد المسلمون - كما سبق أن اشرنا - في كتبهم ومؤلفاتهم بأعلام أطباء اليونانيين مثل جالينوس وإبقراط ، واجترموا كتاباتهم واعترفوا بأنهم ترجموا كتبهم وتعلموا فيها \* ولكن المسلمين في تطوّرهم الحضاري كانوا - كما قال جوستاف لوبون - « التلميذ الذي فاق أستاذه » ويكفي أن عابا مثل على بن العباس اعتمد على مشاهداته العملية في النتائج التي توصل إليها والتي أثبتتها في كتابه ، مما مكّنه من اكتشاف أخطاء خطيرة لأطباء اليونان القدماء مثل إبقراط وجالينوس ويولس الأيجيني \* وهذا المثل واحد من كثير (٩٤) .

كل ما نريد أن نشيّه هو أن علماء الحضارة الإسلامية عرفوا كيف يتخزون غذاءهم الفكري ، فلم يقبلوا كل ما في تراث اليونان - وغير اليونان من

الصباقيين - وانما رفضوا شيئاً وصنعوا شيئاً ، وتقبلوا كل ما لا يتعارض مع تعاليم ديانتهم وأدائها ومثلها من ناحية ويتفق مع العقل والمنطق من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى فأنهم عندما كتبوا في الطب استفادوا من طب اليونان ، ولكنهم كتبوا طباً لا يوصف الا بأنه اسلامي .

١٠ اما قول راشدال ان الطب الاسلامي قام على اساس مزيج من طب اليونان والطب المسيحي في العصور الوسطى Medieval Christendom فلا ندري ماذا يقصد بالضبط بالطب المسيحي في العصور الوسطى \* ان كان يعني تراث اليونانيين والرومان في علم الطب ، فقد سبق أن أوضحنا أن هذا التراث كاد يندثر في الشطر الأول من العصور الوسطى ، وهي الفترة المظلمة بين القرنين الخامس والعاشر . أما المسيحية ككيانة وفكر فلم يكن لها تراث في الطب ، أو في غير الطب من العلوم العقلية التجريبية ، وذلك باعتراف المؤرخين المسيحيين الذين ارحوا للحياة الحضارية والفكرية في غرب أوروبا في العصور الوسطى . ولم تعترف الكنيسة بعلم الا ان يكون لا هوتياً مستمداً من الانجيل ومن اقوال القديسين .

وأما القول بأن زمام الطب الاسلامي كان في أيدي اليهود ، فنقول غريب يدل على أن صاحبه غير ملم بروح الاسلام وحضارته . لقد وجد من اعلام الطب في الدولة الاسلامية مسيحيون ويهود ، بل صابئة ووثنيون ، ولكن لم يقل احد أن زمام الطب كان بأيدي هؤلاء . وبالرجوع الى طبقات الانبياء وتراجمهم نجد أن أكثر من تسعين بالمائة من علماء الطب في الاسلام كانوا مسلمين . ويبدو أن راشدال نسى أن الحضارة الاسلامية ، حضارة تسامح ، لم تعرف تزمتاً أو تعصبا دينياً ، ومن هذا المنطلق احترمت المسيحية واليهودية بوصفهم اهل ذمة ، لهم حقوق وعليهم واجبات . ولا أدل على هذا التسامح من أنه اشتهر من عائلة ابن بختيشوع - وهي عائلة من المسيحيين النساطرة - سبعة اجيال من الأطباء عاشوا في كنف الخلافة العباسية زهاء قرن ونصف ،

واحتكروا ممارسة الطب في قصر الخلافة ، دون أى اعتبار لديانتهم وعقيدتهم (٩٥) . وفى معركة الجهاد التى خاضوها لبطل صلاح الدين ضد الصليبيين بالشام لم يجد أى هرج فى أن يكون بعض الأطباء المسلمين له من غير المسلمين .

ثم إن هؤلاء الأطباء والعلماء من غير المسلمين - يهودا كانوا أو نصارى - كانوا جزءا من الحضارة الإسلامية ، لأنهم نبغوا فى ظل الحكم الإسلامى ونشأوا بين أحضان مجتمع اسلامى يؤمن بحرية العقيدة والمساواة . ولولا ما وفرة الاسلام لهؤلاء النتميين من حرية وتسامح ، لما تهيأ لهم المناخ المناسب الذى جعل منهم علماء مبرزين . والا بماذا نعلل عدم ظهور علماء من اليهود فى مختلف أنحاء العالم المسيحى فى غرب أوروبا فى نفس الوقت الذى ظهر منهم العلماء فى الأندلس وأفريقية وعصر المشرق الإسلامى . لقد تعرض اليهود فى غرب أوروبا لقمى ألوان الاضطهاد والامتهان والطرده والتشريد ، فى الوقت الذى حظوا تحت مظلة الإسلام بحرية العمل والحركة والفكر . وحسبنا أن نشير الى أن الصليبيين لم يخرجوا حملتهم الأولى الى الشرق فى أواخر القرن الحادى عشر ، الا بعد أن أحدثوا مذابيح رهيبة باليهود فى مدن حوض الراين (٩٦) . وكان ذلك فى الوقت الذى أخذ الخلفاء العباسيون فى بغداد ، وخلفاء الدولة الفاطمية فى شمال افريقية ثم فى مصر ، ومن بعدهم سلاطين بني أيوب ثم المماليك، يشجعون أطباء اليهود ويولونهم ثقتهم ، بل لقد اتخذ بعضهم من اليهود أعوانا . وهكذا فإنه إذا كان ظهر فى الدولة الإسلامية علماء وأطباء من غير المسلمين ، فإنهم فى الواقع جزء لا يتجزأ من بنية الحضارة الإسلامية . وإذا كان راشدال يعترف ضمنا بما أسهم به المسلمون فى مجال استخدام الأعشاب والنباتات الطبية فى العلاج ، فإنه - كما نرى - يأبى إلا أن يجعل اعترافه مشروبا ، فيقول انه لا يقلل من انجازات المسلمين فى هذا المجال سوى «أوهامهم وخيالهم الواسع فى استخدام بعض الطوائف الكيمائية والتنجيم فى العلاج » - ولا ندري على أى أساس بنى راشدال حكمه ، ومن أين استقى



من كتب الطب الاسلامى يفهم منها استعانة اطباء المسلمين بالتنجيم فى علاج المرضى \* لقد استخدم التنجيم عند مختلف الأمم واشعوب منذ للعصور القديمة - وما زال فى بعض المجتمعات المختلفة - لمعرفة الغيب \* ولم يخل بلاط ملك من الملوك أو حاكم من الحكام - فى العصور الوسطى بالذات - من منجم يحدد له انسب الأوقات لتحركاته الكبرى ، من حروب ومشاريع وغيرها \* ولكن الاسلام كفكر واسلوب للحياة جعل لله - عز وجل - عيب السموات والأرض ، وكذب المنجمين ولو صدقوا \* فكيف يعقل أن يلجأ اطباء الاسلام الى التنجيم ، وهم الذين نادوا بتطبيق مبدأ الملاحظة والتجربة ، وفحص بول المريض ، وقياس النبض ، والحرارة ٠٠٠٠ ٩٩

وأخيرا ، حسب الطب الاسلامى أن بعض مؤلفات علماء المسلمين فيه - مثل كتاب القانون لابن سينا - ظلت مرجعا أساسيا فى الجامعات الأوربية حتى القرن التاسع عشر ، وأنه منذ القرن السادس عشر ظهرت له أكثر من خمس عشرة طبعة \* وفى ذلك يقول أوزلر « ان كتاب القانون لابن سينا استمر مرجعا أساسيا فى الطب فى العالم أجمع أطول من أى كتاب آخر » (٩٩) .

وإذا كانت مسيرة علم الطب فى جامعات غرب أوروبا قد ظلت بطيئة فى الشطر الأول من عصر النهضة - حتى نهاية القرن السابع للميلاد - ، فإن سبب ذلك فى نظرنا هو أن المشتغلين بالطب فى الغرب الأوروبى افادوا من علم المسلمين أكثر مما افادوا من معنوياتهم ومثلهم \* فبينما اعتنوا المسلمون الطب عملا انسانيا يستهدف التخفيف من الام المرضى والرحمة بالانسان المريض ، ومن هذا المنطلق وضعوا قواعد تحدد أداب مزولة مهنة الطب ، منها عدم تقاضى أجر من المريض الا بعد أن يبرأ ، ومنها معالجة الفقراء مجاناً بل اعطاؤهم ما يمكن اعطاؤه من الصدقات ٠٠٠٠ إذ إن الطب فى غرب أوروبا فى فجر عصر النهضة يعتبر - على قوله أحد اساتذة الغرب المرموقين - « حرفة ( م ٤٠ - تاريخ الاسلام )

تجارية استهيفت في المقام الأول تحقيق الكسب المادي ، و ايس علما يدرس لذاته أو للنفع • وكان الشائع بالنسبة لأي طبيب أوربي ناجح في تلك العصور هو أن يحتفظ لنفسه بأسرار المهنة ، ولا يبوح بعلمه لأحد ، حتى لا يتعرض لمنافسة يتأثر بها رزقه • فإذا اضطر الى الانقضاء ببعض أسرار المهنة أو بمسر دواء من الأدوية التي يستخدمها في علاج المرضى ، فإنه لا يفعل ذلك الا مقابل ثمن ياهظ يتقاضاه » (١٠٠) •

ولو كان الغربيون في عصر النهضة استفادوا من أداب الدهسارة الاسلامية ومثلها وقيمتها ، بنفس القدر الذي استفادوا من منجزاتها العلمية لكان للطب عندهم شأن اخر في ذلك الدور •



## الحواشى والمراجع

- ٩ - انظر مقدمة كتاب « أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول » للباحث - الطبعة السادسة ( القاهرة ، ١٩٧٥ ) .
- ٢ - Taylor ( O. H. ) : The Medieval Mind. vol. 1; P.P. 198 - 200 ( London, 1938 ).
3. — Eyre ( .E ) : European civilization. vol. 3; P. 327 ( London, 1935 ).
- 4 — The Cambridge Medieval History. vol. 8; P. 66 ( Cambridge, 1963 ).
- 5 — Thorndike : A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1, P. P. 504 - 522.
- 6 — Davis ( H. W. C. ) : Charlemagne P. 60 (London, 1929).
- 7 — Symonds ( J. A. ) : The Renaissance in Italy ; Vol. 1 P. 11, Vol. 2, P. 133 ( 1875 - 1886 ).
- 8 — Draper ( J. W. ) : A History of the Intellectual Development of Europe; vol. 2, P. 88 ( 1863 ).
- 9 — Haskins ( C. H. ) : The Renaissance of the Twelfth Century. P.P. 96-98 ( Cambridge, 1928).
- ١٠ - أسامة بن منقذ . كتاب الاعتبار ، ص ١٢٢ وما بعدها (طبعة برنستون)
- 11 — Haskins : The Renaissance of the Twelfth Century, P. P. 2-4.
- ١٧ - انظر للباحث كتاب « النهضة الأوروبية في العصور الوسطى وبداية الحديثة » ( القاهرة ، ١٩٦٠ ) .
- 13 — Foligno : Latin Thought, P. 92.
- 14 — The Cam. Med. Hist. vol. 5, P. 322 & Rashdall ( II. ) : The Universities of Europe in the Middle Ages. vol. 1, P. 356 ( Oxford, 1936 ).
- 15 — Hearnshaw ( F. J. C ) : Some Great Political Idealists of the Christian Era, P. P. 35 - 44 ( London, 1937 ).
- ١٦ - انظر للباحث كتاب ( الدينية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية ) ص ٦٤ الطبعة الأولى . القاهرة ، ١٩٦٢ ) .

- 18 — Dampier - Whetham ( W. ) : A History of Science and its Relations with philosophy and Religion, P. P. 61 - 62 ( Cambridge, 1929 ).
- 17 — Singer ( C. ) : From Magic to Science, P. 90 ( London, 1929 ). & Hearnshaw : Medieval Contributions to Modern Civilization, P. P. 120 - 123.
- ١٩ — ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ( بيروت ، ١٩٦٥ ) .
- ٢٠ — جرينباوم : حضارة الاسلام ، ص ٤٢٩ .
- 21 — Fieene ( H. ), Cohen ( G. ), Focillon ( H. ) : La Civilisation Occidentale, P. 203. ( Paris, 1933 ) & De Wulf (M): Histoire de la philosophie Medievale, Tome I, P. P. 102 - 106.
- 22 — ( C. H. ) : The Rise of Universities, P. 7.
- 23 — Haskins (C.H.) : The Renaissance of the Twelfth Century P. 368.
- ٢٤ — انظر للباحث كتاب ( الجامعات الاوربية في العصور الوسطى ) ص ٩ وما بعدها ( القاهرة ، ١٩٥٩ ) .
- 25 — Haskins : The Rise of Universities; P. 8.
- 26 — The Cambridge Med. Hist; vol. 5. 799.
- 27 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle Ages; vol. I, P. 75.
- 28 — Mackinney ( L. ) : Medical Education in the Middle Ages, P. P. 848 - 850.
- 29 — De Renzi: Storia Documental; N. 22 & Coll. Salern., I, 121 & II, 797.
- 30 — Hist. Eccles, I, P. ii & II , P. iii.
- وفيتاليس هذا راهب انجليزى نورمانى ، ومؤرخ عاش بين سنتى ١٠٧٠ ، ١١٤٢ .
- ٢١ — كتاب تاريخا عرف باسم التاريخ الكاسى Historia Ecclesiastica ، عبارة عن حوليات عالجت الفترة بين سنتى ١١٢٢ ، ١١٤١ . ومع ان هذه الحوليات تهتم اساسا بامشاع انجلترا ونورمانديا ، الا انه تطرق لها الى كثير من اوضاع العالم المسمى المعاصر .
- 31 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle Ages; P. 80. ( Vol. 1 )
- ٢٢ — وقد اصاف سترابو Strabo الى ما عرف باسم « بلاد الاغريق الكبرى » المستوطنات اليونانية في جزيرة صقلية .
- ٢٣ — انظر للباحث كتاب « اوروبا العصور الوسطى » الجزء الاول ص ٩٦ وما بعدها ( الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٧٥ ) .
- 34 — Singer ( C. ) : From Magic to Science; P. P. 140 - 141 ( London, 1928 ).

- ٢٥ - كاليبوس أورليانوس ، Caelius Aurelianus عالم وطبيب روماني عاش في أواخر القرن الرابع للميلاد ، يعتبر رائد المدرسة المنهجية في دراسة الطب في غرب أوروبا أواخر العصور القديمة - انظر .
- Kuehn : *Programma de Caelio Aureliano* ( 1816 ) .
- ٣٦ - يقصد بالاختلاط الاربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء . وقد قال القدامى بانها هي التي تحدد صحة الانسان وتكيف مزاجه .
- انظر : رسائل اخوان الصفاء - الرسالة التاسعة ( ج ٢ من ٣٨٢ - دار صادر بيروت ) .
- 3 - Workman ( H. B. ) : *The Evolution of the Monastic Ideal*, P. 142 ( London, 1957 ) .
- ٣٨ - ابن عذاري : البيان المغرب في اخبار المغرب ، ج ٢ من ٩٦ - ٩٧ ( نشر دوزي باريس ١٩٢٠ ) .
- ٣٩ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، من ٤٧٨ .
- ٤٠ - اول الخلفاء الفاطميين في إفريقيا ( ٩٠٩ - ٩٣٤ ) .
- ٤١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، من ٤٧٩ .
- ٤٢ - المصدر السابق ، من ٤٨١ - ٤٨٢ .
- ٤٣ - Dampier : *A short History of Science*, P. P. 61 - 62 ( Cambridge, 1949 ) .
- ٤٤ - Can. Med. Hist. vol. 5. P. 204. & .
- Haskins : *The Normans in European History*; P. P. 206 - 220.
- 45 - Mas Latrie ( M. L. ) : *Traites de paix et de commerce et Documents Divers Concernant les Relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale au Moyen Age*. P. 28 f. ( Paris, 1866 )
- ٤٦ - ابن الخطيب : اعمال الاعلام - القسم الثالث - تحقيق احمد مختار الحيدري ، من ١٢٠ .
- ٤٧ - رحلة ابن حبير - تحقيق حسين نصار ، من ٣١٥ .
- ٤٨ - الصفدي : الوافي بالوفيات ( عن المكتبة الصقلية ، ج ٢ من ٦٥٨ ) .
- ٤٩ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ - حوادث سنة ٤٨٤ هـ .
- 50 - Haskins ( C. H. ) : *The Normans in European History*. P. P. 206 - 219 . ( Cambridge, 1915 ) .
- 51 - Browne ( E.G. ) : *Arabian Medicine*, P. 68. ( Cambridge 1921 ) .
- ٥٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء من ٢١٩ - ٢٢٠ .
- وامتاز كتاب الملكى بأن على بن العباس اعتمد فيه على مشاهداته العملية في الوباء استناتات ( المستشفيات ) وليس على دراسة كتب الطب النظرية ، ومن ثم فقد اكتشف خطأ كثيرة وقع فيها أبقراط وجالينوس وبيلس الأيجني . انظر
- Sedillot ( L. A. ) : *Histoire Generale des Arabes*; Tome 2, P. 11. ( Paris, 1877 ) .

٥٢ - ينتمى ابن الجزار الى عائلة اشتهرت بالطب فى القيروان ، وله من الكتب  
« كتاب فى علاج الامراض يعرف بزيادة المسافر - مجلدان » ( ابن ابي اصيبعة : عيون  
الانبياء ، ص ٤٨١ - ٤٨٢ ) .

- 54 — Haskins ( C. H. ) : Studies in the History of Medieval Science, P. 236. ( Cambridge, 1927 ) .  
55 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts, P. 13.  
( Wellcome Historical Medical Library - 1965 ) .  
56 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle Ages; vol. 1; P. 77.

٥٧ - توجد هذه المخطوطة فى مجموعة : -

Oxford Bodley, Ms Rawl. C 328 Folio 3.

( Twelve Anonymous Illustrations of Uroscopy and Caution )

- 58 — Mackinney : Medical Illustration, fig. 8. P. 213.  
59 — Browne ( E. G. ) : Arabian Medicine. P. 68.

٦٠ - أنظر : -

رحلة النيجانى ( المكتبة الصقلية - الجزء الاول ، ص ٤٠٠ ) وكذلك : ابر دهنار القيروانى :  
المؤنس فى اخبار تونس ( المكتبة الصقلية ، ج ٢ ، ص ٥٢٩ ) .  
وكذلك . ابن الاثير : الكامل فى التاريخ - حوادث سنة ٥٤٣ هـ .

٦١ - انظر للباحث كتاب ( الجامعات الاوربية فى العصور الوسطى ) ص ٧٤ ( القاهرة ،  
١٩٥٩ ) .

٦٢ - هو ابو القاسم خلف بن عباس الزهرائى القوفى سنة ١١٠٧ م . يعتبر من اشهر  
جراحى المسلمين فى العصور الوسطى . ابتكر كثيرا من العمليات الجراحية الباقية فى العيون  
والاسنان والولادة وغيرها . وكان يتخذ الخيوط اللازمة لخيطة الجروح من امعاء بعض  
الحيوانات - وبخاصة القطط - بعد تعقيمها . ومن العمليات الجراحية التى نوع فيها عملية  
سحق الحصى فى المثانة واستفراجه ، واستئصال حصي المثانة عند النساء عن طريق  
المهبل - كذلك اوضح أهمية الكلى فى فتح المخرجات واستئصال الاورام الخبيثة . وأشار  
باستخدام مضادات وممرضات من النساء فى حالة اجراء عملية جراحية لامرأة ، لأن ذلك  
أدعى الى الطمأنينة والراحة . وقد وضع أبو القاسم ثمر خبرته فى كتاب اسماء والتصريف  
لأن عجز عن التاكيد ، وهو الكتاب الذى وصفه ابن ابي اصيبعة بأنه « أكبر تصانيفه وأشهرها »  
وهو كتاب تام فى حقها « - أنظر ابن ابي اصيبعة - عيون الانبياء ، ص ٥٠١ .  
وكذلك .

Sedillot ( L. A. ) : Hist. Generale des Arabes - Tome 2; P. 78.

( Paris, 1877 ) .

Draper ( J. W. ) : A History of the Intellectual Development of Europe. vol. 2, P. 38 ( London, 1864 ) .

٦٣ - امبراطور الدولة الرومانية المقدسة ( ١٢١٢ - ١٢٥٠ ) التى شملت اقصاها المانيا  
فصلا عن جنوب ايطاليا وصقلية . واشتهر بأنه نشأ فى صقلية بين احضان الحضارة

الاسلامية . ولذا احب المسلمون وحضارتهم حبا شديدا انظر للمباحث . بحوث ودراسات فى تاريخ المصور الوسطى ، ص ١١١ وما بعدها ( بيروت ، ١٩٧٧ ) .

- 64 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 63.

٦٥ — انظر للمباحث كتاب ( الجامعات الاربعة فى العصور الوسطى ) ص ٢٥

- 66 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 62.

٦٧ — يذكر ابن ابي اصيبعة ( عيون الانباء ، ج ١ ص ١٧٨ ) ان يوحنا بن مامويه ( ٧٧٧ — ٨٥٧ م ) درس التشريح فى اجسام القردة ، وكان ملك النوبة قد اهدى الخليفة المعتصم العباسى بعض القردة سنة ٨٢٦ م .

- 68 — Corner ( G. ) : Salernitan Surgery in the Twelfth Century; P.P. 84 - 99. (Brit. Journ. Surg.; 1937).

- 63 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 30.

- 70 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe, vol.I; P. 244.

٧١ — هو الشيخ الرئس ابو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا ، اتوفى سنة

١٠٢٧ م .

وصف ياته اشهر اطباء المسلمين على الاطلاق . من مؤلفاته فى الطب كتاب القانون ، وكتاب المجموع ، وكتاب الحاصل والمصوب ، وكتاب الاشفاء ، وكتاب الادوية الكلية ، وغيرها من الكتب والرسائل . ( ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ — ٤٥٩ ) .  
٧٢ — هو القاضي ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، المتوفى سنة ١١٩٨ م .

مولده ومنشأه بقرطبة . له فى الطب ، للكليات ، وقد اجاد فى تأليفه . كان يبين ويدرس ابن مريوان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا فى الامور الكلية ، قصد من ابن زهر ان يؤلف كتابا فى الامور الجزئية ، لتكون جملة كتابيهما كتاب كامل فى صناعة الطب . ( ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٢٠ ) .

- ٧٣ — هو ابو بكر محمد زكريا — الرازى المتوفى سنة ٩٢٥ م . ألف كتاب ( المنصوري )

للأمير منصور بن اسمعيل بن احمد ، صاحب خراسان . وموضوع هذا الكتاب صناعة الطب : علمها وعملها ، ويشمل عشر مقالات وموضوع المقالة السابعة — المشار اليها فى هذا البحث — حمل جوامع فى صناعة الجبر والجراحات والجروح .  
( ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ — ٤٥٩ ) .

هذا ، وقد ترجم كتاب المنصوري الى اللاتينية فى وقت مبكر ، وسعى Liber Almanoris  
ونشر لأول مرة فى ميلان فى اواخر القرن الخامس عشر .

- 74 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe; vol. 2, P. 90.

٧٥ — انظر للمباحث كتاب ( المدنية الاسلامية والرها فى الحضارة الاربعية ) ص ٨٥ —

٨٦ . ص ١٦٩ ( القاهرة ، ١٩٦٢ ) .

- 76 — Rashdall ( H. ) : op. cit., vol. I, P.P. 244 - 262.

- 77 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration; P. 63.

- 78 — Rashdall ( H. ) : op. cit. vol. I; P. 235 - N. 2.

- ٧١ - انظر للمباحث كتاب ( اوريا المصور الوسطى - الجزء الاول - ص ١٧٩ ) الطبعة السادسة - ( القاهرة ، ١٩٧٥ ) .
- 80 - The Cam. Med. Hist. vol. 2; P. 129.
- 81 - Rashdall ( H. ) : op. cit., vol. 2; P. 120.
- ٨٢ - شكيب أرسلان : تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط ، ص ١٠٤ - ١٨٢ .
- ٨٣ - من المرجح أن النفوذ السياسي للمسلمين في جنوب فرنسا أخذ ينكمش تدريجيا بعد وفاة عبد الرحمن الثالث الملوك بالناصر سنة ٩٦٦ م .
- 84 - Germain (A.) : Histoire de l' Commune de Montpellier, ( 1879 ) & L'Ecole de Medicine a Montpellier ( 1880 ) .
- ٨٥ - ولد حنين بن اسحق سنة ٨٠٩ وتوفي سنة ٨٧٨ م . ولد تميز في صناعة الطب ، وله من المؤلفات كتاب المسائل - وهو المدخل لصناعة الطب - ، وكتاب المعشر مقالات في العين ، وكتاب في العين ، وكتاب في النفض ، وغيرها .
- ( ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٥٧ - ٢٧٤ ) .
- ٧٦ - توفي حنا بن ماسويه سنة ٨٥٧ م . وصفه ابن أصيبعة بأنه « كان طبيباً ذكياً فاضلاً خبيراً بصناعة الطب » . له مؤلفات عديدة ، منها كتاب البرهان ، وكتاب البصيرة ، وكتاب في الاغذية ، وكتاب في الاشربة ، وكتاب رفع مضار الاغذية ، وغيرها .
- ( ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٤٦ - ٢٥٥ ) .
- ٨٧ - قسم ابن سينا مؤلفه « القانون » الى خمسة كتب : الكتاب الاول في علم الطب ، ويشمل أربعة فصول هي : حد الطب وموضوعاته من الامور الطبيعية ، وذكر الاسباب والاعراض الكلية ، وحفظ الصحة ، وبيان وحدة العلاجات بحسب الامراض الكلية .
- والكتاب الثاني في الادوية . والثالث في الامراض الجزئية الواقعة بأعضاء الاتسان من الرأس الى القدم . والرابع في الامراض الجزئية التي اذا وقعت لم تفقد بعض .
- والخامس في الامراض المركبة . . .
- 88 - Rashdall : op. cit. vol. I; P. 436.
- ٧٩ - القام شوقي التيرول وشمال البندنية .
- ٩٠ - انظر للمباحث ( المذنبية الاسلامية واثرها في الحضارة الاربوية ) ص ٦٠ وما بعدها .
- ٩١ - لجأ أحد زعماء الايباقفة في اسبانيا في تلك المرحلة - وهو من طائفة الفرانيسكان واسمه اكرميتيس Ximenes Francisco ( ١٤٣٦ - ١٥١٧ ) .
- اشغال النار في ثمانين ألف محط من كتب التراث العربي الاسلامي . ولم يتركها الا بعد ان اتت النار عليها تملأ . وكان اكرميتيس هذا مقرباً من الملكة ايزابلا ، فكافته بتعيينه رئيساً لاساقفة طلائقة سنة ١٤٩٥ .
- 92 - Rashdall : op. cit. vol. II P. 85.
- 93 - Ibid.
- 94 - Browne : Arabian Medicine, P. 55.
- ٩٥ - انظر للمباحث كتاب ( المذنبية الاسلامية واثرها في الحضارة الاربوية ) ص ١٤٨ .
- ٩٦ - انظر للمباحث كتاب ( الحركة الصليبية ) ج ١ ، ص ١٢٧ وما بعدها .
- ( الطبعة الثالثة ، ١٩٧٥ ) .
- ٩٧ - ديورانت : قصة الحضارة - الجزء الثاني من المجلد الرابع ، ص ١٨٧ .

٩٨ - ابن رشد : الكليات ص ١١٢ - ١١٤ ( وجعنا الى النسخة المخطوطة المصورة  
المحفوظة بمكتبة جامعة القاهرة ) .

99 — Osler ( W. ) : The Evolution of Modern Medicine. P. 98

100— Smith ( P. ) : Origins of Modern Culture 1543 - 1687.

P. P. 133 - 134 . ( New York, 1966 ) .

تم بحمد الله





## فهرس الموضوعات

- ٣ . . . . . تقديم
- ١ - مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الاسلام  
وحضارته . . . . . ١٠
- ٢ - اضواء جديدة على حركة المردة فى صدر الاسلام . . . . . ٥٠
- ٣ - الاسلام والتعريب . . . . . ١١٧
- ٤ - البحر المتوسط سريان الثقافة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ١٥٩
- ٥ - الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية . . . . . ٢٠١
- ٦ - بعض اضواء جديدة على المؤرخ احمد بن على المقرئى وكتاباتة ٢٦٥
- ٧ - ابن عساكر والمجتمع اللبني فى عصره . . . . . ٣٤٣
- ٨ - المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الدروب الحمينية ٢٨٥
- ٩ - المجتمع الشامى فى العصر العثمانى بين العصور الرسلى  
والحديثه . . . . . ٤٢١
- ١٠ - ظل الخلافة العباسية فى الحركة الصليبية . . . . . ٤٥٧
- ١١ - مدينة القدس فى عصر سلاطين المماليك . . . . . ٤٨٩
- ١٢ - مكانة الاسلام فى برامج كليات الطب فى جامعاتنا . . . . . ٥٥١
- ١٣ - الطب الاسلامى فى الجامعات الاربوية فى فجر عصر النهضة ٥٨٣

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٢١٠٥

طبع بمطابع دار الوزان للطباعة والنشر

القاهرة - المعادى ت : ٣٥٢٠٧٠٨